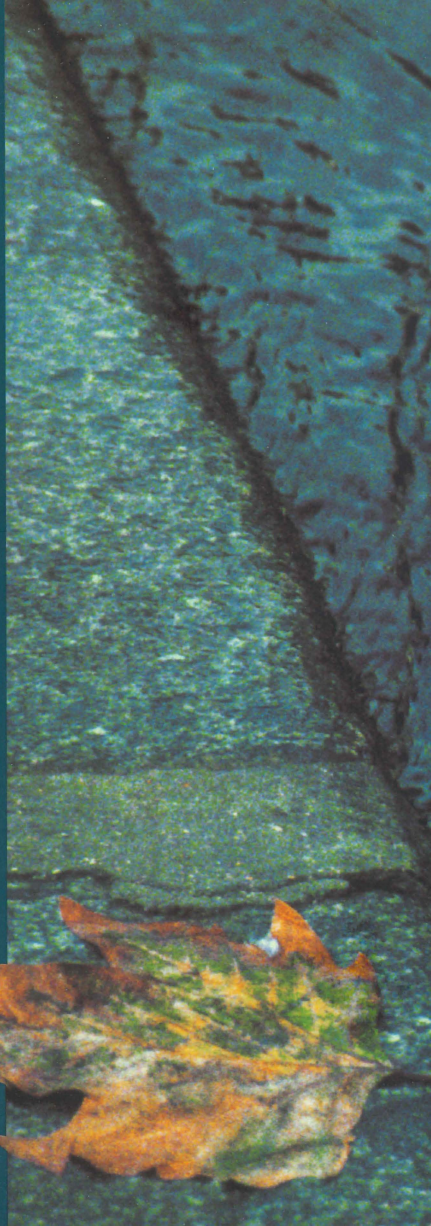
Petru Creția

Studii filozofice



Humanitas

STUDII FILOZOFICE

PETRU CREȚIA (21 ianuarie 1927 Cluj–14 aprilie 1997 București). Studii universitare la București, Facultatea de Limbi clasice. Din 1952 pînă în 1971 carieră universitară: asistent, apoi lector la Secția de limbi clasice a Facultății de Litere din București. Cercetător la Institutul de Filozofie între 1971 și 1975. Din 1975 editează, alături de Dimitrie Vatamaniuc și un grup de auxiliari de la Muzeul Literaturii Române, sub egida Academiei Române, ediția Națională a operei lui Mihai Eminescu. Din 1971 coordonează împreună cu Constantin Noica ediția Platon la Editura Științifică.
După 1989 conduce revista de istorie literară *Manuscriptum*.

SCRIERI ORIGINALE:

Norii (Cartea Românească, 1979); *Epos și logos* (Univers, 1981); *Poezia* (1983); *Pasărea Phoenix* (1986); *Oglinzile* (Humanitas, 1993); *Luminile și umbrele sufletului* (1995); *Catedrala de lumini. Homer, Dante, Shakespeare* (Humanitas, 1997); *În adîncile fîntîni ale mării* (1997).

TRADUCERI:

- din Vechiul Testament: *Iov, Iona, Ecleziastul, Ruth, Cîntarea cîntărilor* (cu studii introductive) — 1995;
- din latina medievală: Dante — *De vulgari eloquentiae, Epistolae, Eclogae*;
- din italiană: M. Bontempelli, *Oameni în timp* — 1966, E. Cecchi, *Peștii roșii* — 1973, Longos, *Daphnis și Chloe*, A. Tilgher, *Viața și nemurirea în viziunea greacă* — 1995;
- din franceză: M. Yourcenar, *Povestiri orientale* — 1993; *Alexis* — 1994; — *Creierul negru al lui Piranesi* — 1996; G. Dumézil, *Zeii suverani ai indoeuropenilor*; Emil Cioran, *Antologia portretului* — 1997; G. Duby, *Cavalerul, femeia și preotul* — 1997; François Bluche, *De la Cezar la Churchill. Vorbe memorabile explicate în contextul istoric* — 1995;
- din engleză: V. Woolf, *Doamna Dalloway* — 1968, *Valurile* — 1973, *Eseuri* — 1972; T. S. Eliot, *Eseuri* — 1975; Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian* — 1998; Graham Swift, *Ultima comandă* — 1999.

Petru Creția

Studii filozofice

Prefață de
PETRU VAIDA

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CREȚIA, PETRU
Studii filozofice / Petru Creția; ed. îngrij. de Petru Vaida. – București: Humanitas, 2004
ISBN 973-50-0608-1

I. Vaida, Petru (ed.)

821.135.1-4

PETRU CREȚIA
STUDII FILOZOFICE

© HUMANITAS, 2004, pentru prezenta versiune

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/223 15 01,
fax 021/222 90 61, www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0608-1

Petru Creția ca filozof

„Întîiul om de cultură al țării" — așa l-a caracterizat Constantin Noica, într-un articol scris cu cîteva zile înainte de moarte și publicat postum, în *România Literară* din 10 decembrie 1987, pe Petru Creția.

Petru Creția a rămas în conștiința publică mai ales ca eminescolog, datorită contribuției sale decisive la continuarea și terminarea ediției critice a operei lui Eminescu (vol. VII–XIV), întreprinsă între 1976–1994, precum și datorită altor contribuții la cunoașterea operei poetului. Dar Petru Creția nu a fost numai filolog, ci și poet, traducător, eseist, filozof. În cultura noastră, puțini contemporani ar fi putut rivaliza cu el în ce privește întinderea diapazonului intelectual, de-a dreptul uluitor la autorul *Norilor*: a edita în același timp pe Platon și pe Eminescu, a traduce și a comenta în același timp pe Platon și pe Virginia Woolf, pe Marguerite Yourcenar și pe Emilio Cecchi, a comenta pe Homer, Dante și Vechiul Testament, și toate cu aceeași competență — este o performanță de neegalat.

În rîndurile de față ne vom ocupa de opera filozofică a lui Petru Creția, mai puțin cunoscută, relativ restrînsă, dar de o mare densitate de idei.

De remarcat, pentru început, că între opera de filolog și lingvist a lui Petru Creția, pe de o parte, și cea de filozof, pe de altă parte, nu există un perete etanș. Cei care au avut privilegiul de a urma cursurile de elină ținute de Petru Creția la Universitatea din București au putut remarca „partea de delir metafizic" a acestor cursuri, dis-

cursul lui Creția asupra formelor limbii eline devenind o „incursiune fascinantă în marile ipostaze ale ființei" (Gabriel Liiceanu), o introducere în ontologie.

În opera filozofică a lui Petru Creția putem distinge scrierile de exegeză și cele de propriu-zisă construcție filozofică independentă. Scrierile exegetice au ca obiect, în primul rînd, filozofia greacă antică (Platon, stoicii, Plotin, Dion din Prusa, Lucian din Samosata), dar și cărți din Vechiul Testament.

Arta de exeget a lui Creția își atinge culmea, iar metoda lui deplina maturitate în amplul studiu introductiv la *Banchetul* lui Platon, intitulat *Despre iubire*. Metoda lui Creția, așa cum apare aici, presupune nu numai analiza ideilor lui Platon, dar și reconstituirea erudită a fundalului istoric al acestora. Exegetul oferă informații esențiale privitoare la lumea grecească din secolele IV și V, la cutumele și moravurile acelei lumi (obiceiul *symposion*-urilor, ospețe însoțite de îndeletniciri culturale, natura și rolul pederastiei antice) — fără cunoașterea cărora *Banchetul* nu poate fi înțeles —, rotunjește portretele protagoniștilor „dialogului" (*Banchetul* nu este propriu-zis un dialog, ci, în esență, o suită de cuvîntări) cu informații care nu pot fi deduse din însuși textul.

Exegeza lui Petru Creția nu este aici numai filozofică, ci deopotrivă filozofică și literară, potrivit cu natura *Banchetului*, care nu este numai o operă filozofică, ci și o capodoperă a prozei literare grecești. Creția divulgă orchestrația savantă a scrierii lui Platon (dintre cuvîntările imaginate de Platon, cele prezentate de el ca inconsistente sub raportul conținutului sau deficitare ca stil, precedă, pentru a le pune în valoare, cuvîntările substanțiale), identifică ironia platonică, pastișele. „În *Banchetul* este loc pentru multă ironie amicală și jucăușă" (p. 33).

În ce privește exegeza filozofică propriu-zisă, ea nu cuprinde numai o restituire a ideilor lui Platon, ci și o critică a lor, sub cel puțin două aspecte:

1) Se pune întrebarea de ce a asociat Platon ascensiunea spre Idee cu scenariul pederastic, de ce a atribuit el — în mod paradoxal — iubirii (de tineri), plăcerii, într-un cuvînt unor factori irațională pe care întreaga lui doctrină îi relegă într-o zonă joasă a spiritului, rolul de catalizatori în drumul spre Idee (spre ideea de Frumos).*

2) Teoria lui Platon nu dă seama de adevărata iubire omenească: iubirea nu se orientează, cum crede Platon, spre anumite calități generale ale celui iubit, care ar putea să aparțină, în fond, și altuia, ci obiectul iubirii este individul în unicitatea lui irepetabilă, iar țelul ei este nedespărțirea, ca țel în sine, și nu ca o cale spre altceva (spre Idee).

În scrierile nonexegetice (și, în parte chiar și în exegeză, precum în „Hippias Minor. Paradoxul ca propedeutică și catarsă" sau în „Stoicii și temeiurile libertății"). Petru Creția s-a concentrat mai ales asupra eticii („Obiectul eticii", 1975, republicat în volumul *Epos și logos*, 1981; „50 de gînduri despre bine și rău în sfera moralității", parțial „Contingența în cadrul unei analitici a modalităților", ambele în *Epos și logos; Luminile și umbrele sufletului*, 1995).

Moralitatea se definește, după Creția, într-o primă instanță, ca autotranscendere, ca transcendere a interesului individual orientată spre omenire, spre întregul univers uman. În această accepțiune, binele poate fi definit în termeni utilitari, sistemul moralității putînd fi „conceput, la limită, ca un sistem al utilității în accepțiune universală" („Obiectul eticii").

Dar Petru Creția avansează, în „Obiectul eticii", și o altă etică (am putea să o numim etica 2), care vizează caracterul „parcă gratuit" și „parcă absurd" al unor acte mo-

---

* Teoria lui Platon nu este recuzată de Creția numai în studiul introductiv la *Banchetul*, ci și în capitolul *Plăcerea* din volumul de eseuri morale *Luminile și umbrele sufletului*: plăcerea nu este un mijloc, o cale spre Idee, ci este urmărită pentru ea însăși, ca una ce „stă la rădăcina vieții".

rale, gratuite în sensul lipsei de întemeiere rațională, „și chiar de raționalitate etică, în accepțiunea de «utilitate universală»". Cum aceste acte vizează „manifestările cele mai adînci ale moralității" putem afirma că această „a doua etică" exprimă convingerea cea mai adîncă, oarecum speranța lui Petru Creția.

Acest aspect al binelui moral este un scop în sine, un scop absolut. El se circumscrie totuși în imanența umanului: etica vizează „o anume formă a omului".

Am putea spune că și în această „a doua etică" binele este subordonat umanității, însă nu umanității ca ceva închis, finit, așa cum este într-un moment dat, ci ca fiind într-o devenire nelimitată. Petru Creția spunea odată că „gratuitatea este universalul, dar sub specia posibilului".

Gîndirea etică — și nu numai etică — a lui Petru Creția se centrează, în scrierile din anii '70–'80, pe conceptul de libertate, afirmat cu un anumit patos, lesne de înțeles în împrejurările date. El definește libertatea ca alegere, ca *proáiresis* („alegere deliberată": termen aristotelic) sau ca *eleuthería ton proairéseon* („libertate de alegere") și o opune tranșant necesității: „...Libertatea nu se poate defini ca atare decît afirmînd că pentru ea necesarul și imposibilul nu există... Libertății îi este posibil tot ce este dat libertății și nimic din ea nu poate fi afirmat ca necesar fără contradicție" („Contingența în cadrul unei analitici a modalităților", 1981). Cercetarea contingenței în cadrul categoriilor modale (posibilul, necesarul, existentul) culmina la Petru Creția cu noțiunea posibilului contingent („ceea ce nu există încă, dar ar putea fie să ajungă să existe, fie să nu ajungă să existe"), iar cercetarea posibilului contingent debușa în problema libertății: „În sfera libertății nu există decît posibilul contingent."

Desigur, Petru Creția cunoștea formula „libertatea este înțelegerea necesității" prin care era sintetizată concepția lui Engels, cu punct de plecare în Hegel, despre liber-

tate. Credem că putem vedea în ideile lui Creția, în opoziția tranșantă dintre libertate și necesitate, în definirea libertății ca alegere, ca și în raportarea conceptului de libertate la cel de posibilitate o polemică tacită cu teza lui Engels. Într-adevăr, Engels nu ia în considerare *posibilul*, categoria posibilității, ci numai pe aceea a necesității; dar înțelegerea necesității (a legilor obiective) este o condiție necesară, dar nu suficientă a libertății (înțelegerea necesității lasă liberă calea pentru alegerea între mai multe posibile contingente); în cele din urmă, Engels neagă libertatea ca *proáiresis*, ca alegere între mai multe posibilități: „Libertatea voinței nu este altceva decît capacitatea de a decide în cunoștință de cauză. Cu cît judecata unui om cu privire la o anumită problemă este deci *mai liberă* (subl. lui Engels), cu atît mai multă *necesitate* (subl. lui Engels) va fi determinat conținutul acestei judecăți" (*Anti-Dühring;* în Marx–Engels, *Opere,* vol. 20, p. 112).

Într-acestea, Petru Creția afirma că „etica nu vizează și nu poate viza nimic din ceea ce este natură și implicit nimic din ceea ce este natură în om". În același sens spunea Creția că „legea etică nu este o lege a cauzelor, ci o lege a scopurilor și nu are nimic de-a face cu legile naturale" („Contingența..."). Această despărțire radicală dintre etic și „ceea ce este natură în om", de inspirație kantiană (Kant afirma, după cum se știe, că legea morală nu are nimic de-a face cu „înclinațiile" și, implicit, cu trebuințele omului), nu se poate susține. Mai realistă (în sensul obișnuit al cuvîntului) este etica lui Aristotel: „virtutea etică este legată de plăceri și de dureri" (*Etica nicomahică*); o va invoca, mai tîrziu, și Petru Creția.

Opoziția radicală, lipsită de mijlociri, dintre etic și „ceea ce este natură în om", dintre libertate și natură duce inevitabil, cu toate circumstanțierile pe care le introduce Petru Creția, la un dualism spirit–natură, care va fi depășit de autor în *Luminile și umbrele sufletului*.

Operei lui Creția — sau, cel puțin, unei părți a ei — îi este caracteristică asocierea filozoficului cu poeticul, situarea între filozofie și poezie. Astfel aforismele sau fragmentele din cartea *Oglinzile* (1993) sînt mici poeme în proză, precum cele din *Norii*, și în același timp concise reflecții filozofice. *Toposul* oglinzii sau al oglindirii devine aici un prilej de meditație asupra cunoașterii de sine, a raportului sinelui cu sine, asupra identității și alterității, aparenței și esenței, asupra timpului, a raportului clipei cu durata. Totodată unele fragmente din *Oglinzile* marchează începutul orientării gîndirii lui Creția spre filozofia creștină. Astfel, autorul revine de mai multe ori la textul din Sf. Pavel (*I Corinteni*, 13, 12) în care reflectarea în oglindă apare ca simbol al unei cunoașteri de sine inadecvate, opusă uneia adecvate, asemenea aceleia prin care Dumnezeu cunoaște adevăratul sine al omului (v. *Oglinzile*, p. 132).

Într-adevăr, gîndirea etică a lui Petru Creția cunoaște o evoluție: în timp ce în scrierile din anii '70–'80 nu există nici o raportare textuală a eticului la transcendență (fie și într-un limbaj criptic ca în *Minima moralia* de Andrei Pleșu), *Luminile și umbrele sufletului* (1995; ediția a II-a și a III-a, postumă, nemodificate, ale acestei cărți au apărut în anul 2000, respectiv 2003 sub titlul *Eseuri morale*) este în esență opera unui moralist creștin. Este vorba de o credință autentică, adînc asimilată, nutrită din izvoarele originare ale creștinismului; o asemenea credință implică, așa cum e și firesc, o notă personală, independență de spirit.

Astfel, autorul *Eseurilor morale* avertizează împotriva unei „religiozități rău gîndite": orice formă de respect pur formal al Legii, redusă la *gesturi* (cult, ritual) este „moralmente inferioară" (cap. „Despre credință"). Pentru lămurirea (în sens etimologic) a credinței, Petru Creția recomandă lectura personală, eliberată de orice convingere

sau părere preliminară și de orice „îndoctrinare neluminată" a celor patru Evanghelii și a celorlalte texte neo-testamentare, astfel încît cititorul să se afle în fața acestor texte *„în stare de deplină libertate"* (subl. lui P.C.).

Corespunzător cu acest îndemn, sursele creștine la care se referă P. Creția în *Eseurile morale* sînt aproape exclusiv Evangheliile și celelalte texte cuprinse în Noul Testament (în special scrierile Sf. Pavel). Creția nu se referă decît excepțional la alți autori din tradiția bisericii, de exemplu la Părinții bisericii (o singură referire: Tertullian, în cap. „Despre credință"). Nu există la el nici o referire la vreun teolog mai nou sau contemporan: cartea *Luminile și umbrele sufletului* nu este un tratat de teologie („nu am de gînd să scriu un mic tratat de teologie pe înțelesul tuturor").

Evoluția gîndirii lui Petru Creția după 1989 nu prezintă însă o ruptură radicală cu operele anterioare, ca și cum nimic din acestea din urmă nu ar fi pregătit cotitura spre o filozofie morală creștină. Transraționalitatea, „gratuitatea" formelor celor mai adînci ale moralității, postulată în ceea ce am numit etica 2 din „Obiectul eticii", lipsa de întemeiere rațională (prin utilitatea universală, a omenirii) a acestor forme prefigurează, poate, dimensiunea transcendentă a eticului. În legătură cu aceasta trebuie reținută și caracterizarea de către Creția a raportului dintre agentul etic și legea morală: acest raport „seamănă mult cu o mare iubire purificată de orice speranță și de orice teamă (*50 de gînduri...*, propoziția 9) — o anticipare a conceptului iubirii creștine.

Eseurile fiind destinate unui public cît mai larg cu putință, evită îndoctrinarea pedantă sau predica moralizatoare. Discursul filozofic specializat alternează aici cu expresia familiară, de exemplu, cu adresarea la persoana a II-a a singularului: „Poți să fii tu Arhanghelul Mihail și tot se găsește unul care să spună că ți-ai vîndut sabia

de foc la mezat și o mie care să-l creadă." Uneori eseul moral cedează locul poemului liric, iar moralistul — poetului, care transformă natura în simbol al propriei stări de spirit, ca la sfîrșitul capitolului „Tristețea", unde Petru Creția evocă o „tristețe pancosmică" și unde preia chiar o pagină din *Norii,* volum de poeme în proză.

Petru Creția păstrează în *Eseuri* opoziția kantiană dintre o etică autonomă și o etică eteronomă. Demnitatea individului uman este definită de el prin autonomia și libertatea lui; iar autonomia individului înseamnă că „el alege legea după care să existe". O asemenea definiție reia aproape textual definiția pe care Kant o dădea autonomiei voinței în *Întemeierea metafizicii moravurilor*: „voința își este ei înseși lege". Și nu este vorba de o determinare oarecare, ci de principiul însuși al moralei (Kant numea autonomia voinței „principiul suprem al moralității"). Ceea ce este specific lui Petru Creția, determinat de momentul istoric și de opoziția autorului *Eseurilor morale* față de colectivismul regimurilor totalitare este accentul pus pe „prerogativele suverane ale individualității" față de care orice „tribalism", orice „consimțire la valorile gregare" înseamnă eteronomie. („Demnitatea", în vol. *Luminile și umbrele sufletului*).

În genere, influența kantiană asupra eticii lui Petru Creția este mai întinsă decît ne-ar indica-o trimiterile explicite la Kant (foarte puține). Unele propoziții din cele *50 de gînduri despre bine și rău* reiau, într-adevăr, idei kantiene: „41. Singurul lucru comun faptelor etice este forma nu conținutul lor. Comun și definitoriu." „47. Legile binelui utilitar și legea morală prescriu uneori aceleași fapte, dar nu factualitatea, ci orientarea lor este decisivă." Alteori, raportarea la Kant este polemică: „29. A numi adeziunea la lege «datorie», adică obligație și debit, este impropriu; ține în ultimă instanță de etica represivă." Dar continuarea gîndului circumstanțiază raportul cu mora-

la kantiană: „Nu avem altă obligație etică decît de a fi coerenți cu propria noastră voință autotranscendentă." Or, și pentru Kant datoria nu este altceva decît concordanțe cu legea pe care voința și-o dă sieși.

Împotriva oricărui ascetism și rigorism moral, Petru Creția afirmă în *Eseuri* valoarea plăcerii. Punctul de plecare îl află autorul în *Etica nicomahică*, în legătura organică pe care o descoperă Aristotel între plăcere și viață. Valoarea etică supremă pare a fi, după Petru Creția, „promovarea în sus a vieții". Stînd la rădăcina vieții, plăcerile „bine practicate", adică raportate la întregul lor și cumpănite în cadrul acestuia, pot deveni, „sub ochii scandalizați ai asceților", „nobile virtuți" („Plăcerea", în *Luminile și umbrele sufletului*).

Hedonismul spiritualizat cultivat de Petru Creția stă tocmai în proiectarea plăcerii pe fundalul bucuriei de a fi (vezi comentariul la *Ecleziastul*), „de a te afla în lume și nu în neființă". Iar viciile („ca să folosim o terminologie desuetă") nu sînt altceva decît „decontextualizarea unei plăceri". Aici discursul teoretic al eticianului cedează locul metaforei, expresiei literare memorabile: „Nu le cultivă decît acela care... nu mai e în stare să trăiască muzica atît de complexă a plăcerilor terestre și își vinde sufletul pentru un singur sunet care, tot mai intens, devine strigăt și apoi moarte".

Fundamentul ontologic al hedonismului spiritualizat al lui Petru Creția îl constituie afirmarea (în capitolul menționat) împotriva oricărui dualism, a unității trup-suflet, ca „două fețe ale aceleiași realități... o funcție sau alta a aceluiași *sine*, care este suflet-trup, așa cum spațiul și timpul sînt spațiu-timp". Aceasta, știind bine că „creștinismul se numără printre credințele care au dus cel mai departe distincția dintre trup și suflet, privilegiind sufletul". Trupul, spune Petru Creția, este inocent ca orice realitate naturală. Și, cu aluzie la Noica: „Iar cine își numește tru-

pul «fratele porc», distingîndu-l de sine și disprețuindu-l cu oarecare tandră și indulgentă condescendență uită ce abisuri de abjecție poate conține sufletul uman."

Petru Creția schițează și o întemeiere metafizică sau, mai bine zis, cosmică, a eticului, o coincidență sau o concordanță (ca la stoici) între determinările etice și principiile cosmice. Astfel, afirmarea prerogativelor suverane ale individualității, afirmația după care „renunțarea la principiul de individuare" înseamnă o abdicare de la etic își au temeiul în principiul cosmic al individuării sau individuației: „Direcția de mișcare a lumii se desfășoară către instituirea *individualului* (subl. lui P.C.), către realizarea unui principiu de individuație. Și, pe de altă parte, corelativ, către cea mai mare *diversificare* cu putință... Iubirea nu e altceva decît capacitatea noastră de a ne transcende în altul, într-un alt individual ireductibil și inefabil pe care să-l putem iubi ca atare" (Studiu introductiv la *Banchetul* lui Platon, 1995). Rostul cosmic al iubirii este acela „de a consacra *ireversibilitatea principiului de individuație*". (subl. lui P.C.)

În aceeași ordine de idei, autorul celor *50 de gînduri despre bine și rău* subliniază că nu tot binele din lume provine din opțiuni morale: „Există în lume ca o frumusețe, un har și o noblețe a ei... un bine neales."

Apetența filozofică se regăsește și în studiile de istorie literară ale lui Petru Creția. Astfel, recunoaștem interesul pentru conceptul de *înstrăinare* atît în studiul său despre epigrama greacă tîrzie („Între asfințit și eternitate: Despărțirea de sine a Eladei", în vol. *Epos și logos*) cît și în magistralul eseu *Despre exotism* (1973, republicat în vol. *Epos și logos*). Petru Creția identifică în epigrama greacă din secolele IV–V d. Cr. componentele alienării — „exprimate ca meditație lirică și deloc ca expresivitate filozofică specializată" — printre care înstrăinarea de propriul trecut. El constată la Palladas (360–430 d. Cr.) prima ates-

tare printr-un cuvînt (*allotiothentes*) a ideii de înstrăinare sau alienare.

În eseul „Despre exotism" demersul este fenomenologic: Petru Creția nu procedează inductiv, de la formele atestate istoric ale exotismului la concept, ci pornește de la definirea esenței exotismului pentru a cerceta apoi în ce măsură realizările concrete ale acestuia epuizează „universalitatea virtuală a conceptului".

Nu descrierea sau evocarea unor lumi și locuri îndepărtate în spațiu sau timp este, ne arată Creția, exotismul, ci spiritul în care ele sînt gîndite. Aceia pentru care „interesant e omul în universalitatea sa, peisajele și obiceiurile de departe... sînt doar un fel de a afirma interioritatea generică a dramei umane". În sensul acesta nici Melville, nici Stevenson, nici Kipling sau Joseph Conrad nu aparțin exotismului. Esența exotismului este insatisfacția cu lumea proprie, imaginea unor alte locuri și lumi, „în fond fictive și ele", întru căutarea unor false compensații, identificarea lui *étranger* cu *étrange*, „transformarea lui altunde și altcînd într-un altcum după care tînjește plictisul". Exotismul este o formă a înstrăinării, pentru că este înstrăinarea de propria lume și, în ultimă analiză, o negare a unității umanității.

Moartea exotismului stă într-o atitudine mai matură a spiritului, care opune falselor compensații „compensații reale înăuntrul umanului considerat ca totalitate și unitate" și propune atașamentul de lumea proprie, dar nu ca „finit opac și ostil în particularitatea lui oricărui alt finit", ci ca „universal concret", ca deschidere spre alte lumi în „libera ordine universală a unui singur viitor omenesc".

Petru Creția divulgă încercarea, ce apare uneori, de anexare la exotism a înseși culturii antice grecești: „Pentru mulți textele grecești au o grandoare misterioasă, ca niște texte sacre, depozitare auguste și inepuizabile ale

întregului uman." Refuzul unei asemenea anexări definește spiritul în care au fost întreprinse studiile clasice ale lui Petru Creția. Nu întîmplător o pagină din eseul „Despre exotism" este reprodusă la începutul studiului despre Homer (*Ahile*) din ultima carte antumă a lui Petru Creția (*Catedrala de lumini. Homer, Dante, Shakespeare*, 1997). Este vorba de atitudinea empatică, de retrăire a valorilor lumii antice, de reconstituire a psihologiei personajelor lui Homer, care ne face să-i simțim apropiați, să-i *înțelegem*. Și trebuie să spunem că vechii evrei, așa cum apar ei în comentariile lui Petru Creția la cărțile din Vechiul Testament traduse de el (*Iov, Ecleziastul, Ruth, Iona, Cîntarea Cîntărilor*), sînt tot atît de puțini „exotici" ca grecii din epopeea homerică.

Contribuțiile filozofice întregesc portretul cărturarului umanist care a fost Petru Creția.

PETRU VAIDA

EPOS ȘI LOGOS

STOICII ȘI TEMEIURILE LIBERTĂȚII

Ar fi naiv să luăm în considerare o doctrină care a avut o istorie vie timp de aproape jumătate de mileniu (306 î.e.n.–180 e.n.) drept un ansamblu teoretic omogen și constant. Dar, pe de altă parte, doar ceea ce e omogen și constant este definitoriu, memorabil și instructiv atunci cînd luăm față de un obiect de cercetare distanța cuvenită. Iar în problema libertății stoicismul prezintă în istoria lui destulă statornicie ca să îngăduie o tratare de ansamblu.

Ceea ce izbește la prima vedere e caracterul net contradictoriu al unei doctrine etice a libertății corelată cu aserțiunea nezdruncinată a determinismului universal. *Cosmos*, *logos*, *physis* sînt termeni aproape echivalenți, care denumesc, în doctrina stoică, universul panteistic gîndit ca ordine, raționalitate și consistență vitală și organică. Iar acest univers este supus unui determinism absolut (de altfel nu fără o evidentă nuanță teleologică, în sensul aristotelic al cauzei finale *(to hu héneka)*, care ia la stoici sensul de providență *(prónoia)*. Lanțul cauzelor, atașat cauzei primare, înglobează atît de bine universul încît nu exista eveniment care să nu fie condiționat și determinat de cauze preordonate. O lume fără contingență și fără libertate. Textele abundă în acest sens : „*Nebun cine se opune fatalității cosmice*" (Epictet, *Manual*, 168); „*Orice ți se întîmplă, îți era dinainte pregătit din eternitate, și urzeala cauzelor lega dintotdeauna substanța ta de întîlnirea cu acest eveniment*" (Marcus Aurelius, X 5).

Dar stoicismul este totodată, oricît de paradoxal ar părea faptul, o doctrină a libertății individului sau, mai exact, a libertății înțeleptului, adică a omului capabil să-și constituie o formă specifică de libertate și de autonomie fără să nege principiul determinist.

Apar aici dificultăți teoretice considerabile, în așa măsură încît am putea vorbi de caracterul aporetic al teoriei stoice a libertății de a alege, în sfera eticului, între bine și rău.

1. Totul fiind predeterminat și capacitatea individului de a alege între bine și rău e predeterminată.

2. Țelul efortului uman și efortul însuși precum și tot ce decurge ca desfășurare reală a acțiunii rămîne indisolubil legat de necesitate (sau, cum se mai spune în stoicism, de destin: *peproméne, heimarméne, fatum).*

S-ar putea spune că omului îi rămîne capacitatea de a-și da sau de a-și refuza consimțămîntul la acest mecanism în sine indereglabil. El nu schimbă astfel nimic din cursul lucrurilor, dar îl poate urma sau nu. Acest consimțămînt sau asentiment *(synkatáthesis),* care nu poate acționa în afara nexului cauzal și nici nu i se poate sustrage este una dintre monedele curente ale stoicismului, dar natura sa este imposibil de descris și de definit. Dovadă formularea care datează încă din vechiul stoicism (este a lui Cleanthes, tradusă de Seneca): *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt* „Pe cel care consimte necesitatea îl conduce, pe cel ce nu, îl tîrăște", sau, în formularea lui Marcus Aurelius (X 28, 2): „numai ființei raționale i-a fost hărăzit să urmeze *de bună voie* cursul evenimentelor, căci la a le urma pur și simplu este obligată orice realitate".

3. De altfel, față de o ordine cosmică rațională și orientată spre bine prin natura ei nici nu s-ar pune problema libertății de refuz și, ceea ce e mai grav, din această premisă nici nu se poate deduce răul ca realitate obiectivă.

Așadar problema alegerii devine nu numai imposibilă dar și irațională, în însuși sensul stoic al cuvîntului.

Ajunși aici trebuie să formulăm un punct de metodă în istoria doctrinelor etice: în astfel de cazuri nu ne aflăm în fața unei fracturi logice într-un sistem cu desfășurare continuă, ci la intersecția dificilă a două exigențe de origine diversă. Conceptul stoic de libertate nu se naște pe terenul perfect inadecvat al unui strict determinism, el izvorăște din altă parte: din evidența nemijlocită a răului și a suferinței pe de o parte, a păcatului, pe de alta (ca să folosim un anacronism comod). Libertatea stoică apare nu ca liber arbitru în sensul tehnic al cuvîntului ci ca *sistem de apărare* față de o realitate care, oricare i-ar fi direcția și efectul de ansamblu, raportată la individ generează suferință sau amăgire, dorințe și plăceri nocive, erori de conduită și spaime.

Înțelese așa, lucrurile rămîn ireconciliabile cu preconceptul determinist, dar devin inteligibile ca soluție în sfera eticii defensive. Într-adevăr, pornind de aici, ideile stoice devin coerente.

1. Epictet, făcînd ecou unei străvechi tradiții a școlii, își începe Manualul cu afirmația-cheie:

„Înainte de toate, dintre lucrurile acestei lumi unele stau în puterile tale, altele nu. Astfel: peste părerea, voința, dorința și aversiunea ta tu ești stăpîn. De ce? Fiindcă acestea sînt supuse voinței tale. Dimpotrivă, peste trupul, averea, faima și rangul tău, tu nu ai nici o putere. De ce? Fiindcă acestea nu ascultă de voința ta. Dimpotrivă, cele ce trec de cercul puterilor tale vin și se duc... după... fatalități... mai presus de tine. Prin urmare, ia aminte. De vei confunda sfera libertății cu a necesității, sau sfera suveranității tale cu a fatalității universale, să știi că mergi de-a dreptul la ciocniri, amărăciuni și nenorociri inevitabile". Și, mai departe (14): „Acela e stăpîn peste toți și toate care, și cînd

vrea și cînd nu vrea ceva, găsește în voința lui și energia de realizare și frica de renunțare. Cine vrea să fie liber nu se ia după ce e în puterea altora, căci atunci rămîne sclav".

Sînt deci lucruri *epí soi*, „în puterea ta", și altele mai presus sau dincolo de ea *(epí állo)*. E o distincție făcută din renunțare, o retragere în zona în care exercitarea voinței devine legitimă, dar într-un fel negativă.

2. De aici bine știutele concepte stoice: atraxia „netulburarea" sau „seninătatea" și *apátheia*, adică fuga de sub puterea obiectivă a suferinței și a afectelor.

3. De aici noțiunea de *hegemonikón*, „principiu director", adică acea realitate internă individului care îl corelează cu rațiunea universală și îi dă puterea de a se considera părtaș al operei cosmice indiferent de pătimirile sale. *Hegemonikón*-ul este în fond un mijloc de a simula consubstanțialitatea cu bunătatea universului ca întreg, de a proiecta individul într-o zonă unde, unit cu sufletul lumii, se simte mai ferit de durere și mai capabil de autonomie față de datul ilogic al ei.

4. Tot de aici doctrina *opiniei (hypólepsis)* adică un mod de instituire a libertății ca putere de a considera lucrurile drept bune sau rele nu în ele însele, ci după alegerea ta. Sau a acelei *indiferențe (adiáphoron)* care e încă unul din nu puținele mijloace prin care doctrinele de tipul acesta tind să-l sustragă pe om suferinței.

5. Și tot de aici lipsa de interes a eticii stoice pentru succesul în afară al acțiunii virtuoase: voința sterp întoarsă către sine și către propria ei îndărătnică exercitare, atletismul virtuții ca act vacuu și pur.

6. Iar, la capăt, ideea din Epictet, *Manual*, 16. „Nu uita că ești un actor într-o dramă unde joci rolul, lung sau scurt, pe care ți l-a ales regizorul. Ți-a împărțit rolul unui sărac? Joacă-l bine, cu tot farmecul lui. Ți-a căzut rolul șchiopului, al magistratului, al plebeului? Aceeași datorie. Căci

atîta e al tău: să joci frumos rolul primit, un rol pe care însă altcineva l-a ales."

Concluzie ineluctabilă și patetică, întoarcerea dură a necesității în lumea splendidă și precară a unei virtuți care își este obiect sieși. Înțeleptul este deci, în termenii acestei comparații, actorul cel mai bun, și totodată ciudat de nesubstanțial.

Hegel a simțit cu profunzime acest lucru spunînd despre stoici (*Istoria filozofiei*, II, p. 38), „realitatea lor morală este numai înțeleptul, un ideal, nu o realitate: ideal, de fapt simplu concept, a cărei realitate nu este înfățișată; nimic altceva decît voința subiectului care în sine se vrea numai pe sine... Dacă stoicii ar fi depășit simplul concept al acțiunii pentru scopul care ființează în sine, ei n-ar fi avut nevoie să o exprime ca pe un subiect".

PLOTIN: FRUMUSEȚEA MATERIEI ȘI DEMNITATEA ARTEI

Cum știm, Platon, considerînd lumea sensibilă ca un reflex alterat și șovăielnic al lumii ideale, iar arta ca pe un reflex de al doilea grad al acesteia, reflex impur, menit să agite partea cea mai joasă din noi, a exclus arta din orice lume rînduită după filozofia sa. Era consecința ineluctabilă a teoriei Ideilor sau Formelor pe de o parte și pe de alta a artei ca imitație de obiecte și acțiuni determinate, date nouă în percepția imediată.

Aristotel, construindu-și filozofia pe alte temeiuri și văzînd în lumea sensibilă sau, dacă vrem, în materie, altceva decît degradarea amăgitoare a ideilor, insesizabilă în curgerea ei irațională, văzînd în realitate o perpetuă sinteză între materie și formă, era liber să recunoască legitimitatea artei: nu iluzorie și amăgitoare copie de copie, nici imitație brută și irațională a fenomenelor, nici simplă consemnare a lor, ca istoria, ci imagine mimetică, de rang superior, a posibilului sau a verosimilului. Ce este acest posibil sau verosimil, din păcate Aristotel nu definește îndeajuns. Pentru noi este însă suficient să putem spune că acest posibil pe care îl imită arta este ceva mai general și totodată mai bogat decît ceea ce dă percepția obiectului individual, este degajarea unei forme care, fiind mai cuprinzătoare și mai intensă, nu transcende totuși lumea sensibilă, ci este înscrisă în ea și vizibilă, pentru artist, în ea.

Pentru a înțelege ce este nou în estetica lui Plotin, posterioară cu aproximativ șase veacuri, trebuie, întorcîndu-ne, să luăm în considerare o categorie de preocupări

speculative care, abia schițate înainte, apar la Platon în plină putere. E vorba de eforturile de a defini categoria de *frumos.* Frumosul în sens infinit mai cuprinzător decît cel artistic, frumosul în sensul în care zicem că e frumos un lucru, caracterele, faptele sau înfățișarea unui om, o acțiune sau universul însuși. Platon nu a reușit să-l definească însă niciodată temeinic, oricît de splendidă ne apare speculația sa în *Banchetul* sau în *Phaidros,* oricît de subtilă în *Hippias maior.* S-a zbătut între soluții diverse, uneori contradictorii, pe un drum sinuos care sfîrșește în inconcludență. Pe de altă parte, Platon n-a reușit să ajungă la convergența dintre ideea de frumos și activitatea artistică, lăsîndu-le despărțite și eșuînd în perplexitate sau într-o negare care îl speria chiar pe el.

Sinteza aceasta între frumosul în general și frumosul artistic o săvârșește Plotin. O săvîrșește însă nu reducînd frumosul în general la o strictă definiție estetică a frumosului artistic, ci, dimpotrivă, absorbind toate speciile de frumos, inclusiv pe acel artistic, într-o definiție unică, conformă cu întregul său fel de a gîndi lumea. Pentru el întreaga realitate emană de la un principiu unic, Unul, ceva cu desăvîrșire ireprezentabil și aproape incalificabil prin vreun atribut, pe care Plotin îl obține negînd succesiv toate atributele lumii sensibile, inclusiv pe acela de existență. Iar Unul acesta infinit de bogat și de intens care pare cu totul absorbit și neutralizat de propria lui autosuficiență reușește totuși, fără să simtă nevoia și fără să cheltuiască nimic din sine, să producă prin iradiație, emanație sau procesie, un număr de ipostaze tot mai determinate și mai analizabile ale lui însuși, ipostaza Inteligenței, a Sufletului, și, la margine de tot, a lumii fenomenale sau sensibile. În mod paradoxal pentru noi, înclinați să credem că, cu cît ceva e mai determinat sau mai determinabil prin atribute, cu atît acel ceva e mai bogat, Plotin afirmă că pe măsură ce Unul apare în ipostazele sale mai elaborat

și mai articulat, pe măsură ce pura și amorfa lui intensitate calitativă și fără durată se etalează în întindere și se desfășoară în timp, pe măsură așadar ce ne îndepărtăm de el, ajungem la nivele de existență progresiv inferioare, ca să stagnăm pînă la urmă în înstrăinarea și exilul acestei joase lumi. Toată filozofia lui Plotin e un efort de *întoarcere* din lumea sensibilă către ideala Unitate primordială, iar *Frumosul* lui Plotin nu este decît transparența în lumea fenomenală a ipostazelor superioare, treaptă cu treaptă și, în ultimă analiză, a supremului Unu, a cărei natură ideală, altfel decît la Platon, dăinuie îndeajuns în „această lume care este o imagine perpetuă a lui" (II, 3, 13) pentru ca s-o putem socoti cea mai frumoasă cu putință: „Oare ce imagine ar putea fi mai frumoasă decît lumea? Ce alt foc decît cel de aici ar putea fi o imagine mai bună a focului de acolo [focul inteligibil]" (II, 9, 4).

O lumină mai presus de percepție izbutește ici și colo să străbată opacitatea materiei perceptibile, să dea formă inteligibilă acestei zone inerte și amorfe. Și astfel izbutim să întrezărim, prin formele vizibile, frumusețea invizibilă, fără întindere și fără chip a Ideii, să auzim în muzica sunetelor terestre o armonie inaudibilă. Iar Ideii orice îi este bun pentru aceasta, pietrele, arborii, un fulger de noapte, Elena, Afrodita, toate fiind imagini, urme ale Ideii înseși (I, 6; V, 8, 2). Astfel că paradigma de mai sus a focului material ca fiind cel mai frumos foc cu putință (ca foc material) comandă la Plotin un lung șir de considerații, răspîndite prin întregul *Eneadelor*, asupra frumuseții materiei: „există în univers o viață multiplă care produce înlăuntrul vieții toată diversitatea făpturilor și niciodată nu ostenește de a zămisli, frumoase și pline de farmec, aceste «jucării» vii" [adică oamenii, după o vorbă a lui Platon, *Legi* 803 c] (III, 2, 15); „Priveliștea lumii ne îndeamnă să presupunem că ordinea cuprinde întregul univers, pînă la cel mai mic amănunt; artă uimitoa-

re care nu se vădește doar în lucrurile divine, ci în cele pe care ai fi ispitit să le disprețuiești ca fiind prea neînsemnate pentru providență; astfel, la orice ființă ai privi, ce minunat meșteșug al diversității, chiar cînd e vorba de plante, cu frumusețea fructelor și a frunzelor lor, cu florile lor minunate, pestrițe și svelte" (III, 2, 13) sau „eternitatea este înrudită cu frumusețea, iar natura veșnică este cel dintîi frumos și este la obîrșia frumuseții tuturor lucrurilor" (III, 5, 1). Dar Ideea se manifestă și în ceea ce, rămînînd omenesc, încetează de a mai fi de rang perceptibil, și anume în acțiunile superioare ale omului, virtuțile și înțelepciunea lui, dreptatea și cumpătarea, mai frumoase, spune Plotin (I, 6, 4) decît luceafărul serii sau al dimineții. Și de aceea, pentru a percepe aceste frumuseți sau, mai exact, această unică frumusețe suprasensibilă, este nevoie de virtute și înțelepciune, de dreptate și cumpătare, este nevoie cu alte cuvinte de o purificare morală care merge, ieșind din noroiul materiei, pe linia ascendentă a realității în aceeași direcție cu Frumusețea, către Binele pur.

Cît despre caracterele definitorii ale frumuseții, despre canoane, norme și definiții, Plotin, deși face unele concesii speculației despre frumos anterioare, pitagorică, platonică sau stoică, reușește să se ridice deasupra oricărei formulări empirice și limitative (contur, structură, culoare, măsură, simetrie, proporție, armonie, convenință, acord sau altele de același fel) și să dea formula generală a Frumuseții ca unitate a frumuseții din lucruri cu frumusețea din noi, amîndouă de obîrșie ideală. În această unitate, distincția dintre subiect și obiect se estompează sau se anulează, pentru că subiectul și obiectul sînt cosubstanțiale. Ajungem astfel la o zonă în care totul e plin de strălucirea luminii, iar cei de acolo, pătrunși de această lumină, devin ei înșiși frumoși: așa cum adesea oamenii, urcînd pe dealurile Nilului, al căror pămînt e auriu în lumină,

capătă și ei culoarea pământului pe care merg (V, 8, 10). Sau, cu altă imagine, ajungem într-o zonă unde „totul este cer: pământul este cer și marea și animalele, plantele, oamenii; totul este, în cerul acela, ceresc" (V, 8, 3).

Astfel, Plotin resoarbe frumosul artistic în această definiție generală a frumosului. Îl include fără să-l anuleze însă, dimpotrivă, știe să-i dea un rang privilegiat, nu ca frumos autonom de frumosul în general, ci ca un frumos de același ordin, dar mai pur și mai înalt, pentru că provine din spiritul nostru, mai aproape de Idee decît natura: „Artele, spune Plotin, nu imită direct obiectul vizibil, ci urcă la rațiunile din care a ieșit obiectul natural" (V, 8, 1) sau „Dacă arta își transformă rezultatul în ceea ce ea este și are (adică îl face frumos conformîndu-l cu ideea a ceea ce vrea să creeze), arta însăși este de o frumusețe mult superioară și mult mai adevărată. Ea are frumusețea ei înseși, frumusețe mult mai mare decît întreaga frumusețe din obiectul exterior" (V, 8, 1).

Astfel Plotin, plecînd de la baze foarte asemănătoare cu ale lui Platon, se distinge net de el în materie de artă. Acela văzuse în artă o copie degradată a lumii sensibile, iar în lumea sensibilă nu văzuse, cînd a formulat teoria artei, decît linia descendentă de la Idee la fluxul irațional al lumii fenomenale, de la adevăr la iluzie nocivă, de la veșnic la efemer. Plotin, cu o concepție despre materie aproape identică, a văzut în ea nu numai linia descendentă, ci și pe cea ascendentă și a legat teoria frumosului în general și a artei în special de aceasta din urmă, redînd artei noblețea unei năzuințe recursive către puritatea Ideii. Și astfel Plotin, conferind artei demnitatea ei, își îngăduie nu o dată să compare viața și acțiunea Ideii cu cele ale Artei. „Rațiunea totală a lumii întregi orînduiește lumea întreagă stăpînind-o fără osteneală, pentru că nu hotărăște prin rațiunea discursivă, ci, ca arta, prin intuiție" (IV, 8, 8); „Ea este un ansamblu unic, fără să fie o unitate indi-

vizibilă... are aceeași unitate ca subiectul unei drame, care este unic în ciuda numeroaselor conflicte pe care le cuprinde. Drama îmbracă toate aceste conflicte datorită legăturii pe care autorul o introduce în întreg, iar în univers există o rațiune unică și din unitatea ei vin conflictele între părți" (III, 2, 16). „Actul rațiunii este un act de artist, comparabil cu mișcarea dansatorului. Viața pe care rațiunea o dă ființelor trăiește în ele așa cum arta dansului conduce pașii dansatorului" (III, 2, 16). Iar în alt loc Plotin vorbește de univers ca de un nai care face din multe feluri de sunete un singur cîntec (III, 2, 17).

Vindecîndu-se progresiv de rana asprei contestări platoniciene a artei, marea gîndire greacă, la capătul drumului ei, *îi redă artei demnitatea de a fi expresia totodată veridică și ideală a unei frumuseți cu statut ontologic, imanentă în lumea sensibilă* și se împacă astfel pentru noi, legatari universali ai amîndurora, cu marea artă greacă.

DESPRE EXOTISM

Pentru a determina mai bine conotațiile unui concept din istoria culturii este uneori necesar ca demersul să nu fie pur cultural. O anume atitudine a spiritului trăiește și se exprimă în determinările sale istorice și întrucîtva se și definește prin și în ele, dar nu se epuizează în ele decît într-un sens contingent, carent de ceea ce s-ar putea numi universalitatea virtuală a conceptului. Se cere deci, vorbind de exotism, să-l definim în așa fel încît realizările lui contingente să apară doar ca niște atestări, ilustrări sau pilde, cu atît mai reale cu cît pot apărea mai posibile la nivelul conceptului.

Pentru ca să existe o orientare a spiritului pe care s-o putem numi *exotică* trebuie să postulăm înainte de toate un *univers neomogen*, un univers făcut dintr-un număr mai mic sau mai mare de lumi diverse și distincte. Dacă una dintre aceste lumi ajunge să știe de una sau de mai multe din celelalte, dacă poate într-un fel sau altul să aibă acces la ele și să le cunoască într-o anume măsură și dacă, neajungîndu-și sieși*, *are nevoie* de ele sau de ceva din ele, atunci avem împlinite condițiile necesare, dar nu și suficiente, ale unui exotism, adică ale unei orientări *éxo* „în

---

* Așa cum, dimpotrivă, își ajung lor înșile atîtea specii animale, atîția pești de pildă care trăiesc în nesfîrșirea nesfîrșit accesibilă a oceanelor claustrați într-o mică lume a lor dincolo de care nu mai știu nimic și nu mai vor nimic, închiși și orbi în legea firii lor ca într-o nevăzută, impalpabilă, intransgresibilă sferă de cristal.

afară", în afara lumii tale, spre ceva străin și dezirabil, *eis to exoticón*. Dar pentru a obține exotism, tensiune exotică, mai este nevoie de ceva esențial: de menținerea nelimitată a alterității, a ispitei și insatisfacției alterității ca semnificație globală. Simplul import ocazional, simpla reproducere de forme izolate nu constituie în sine un demers exotic: prezența instrumentelor muzicale stranii și a turbanelor în *Perseu și Andromeda* al lui Piero di Cosimo, covoarele și stofele orientale la pictorii flamanzi, armura japoneză în portretul lui sir Neill O'Neill de J. M. Wright. Astfel de elemente rămîn exterioare și nici nu pleacă de la, nici nu duc neapărat la o mentalitate exotizantă*. Iar cînd duc, e vorba de nevoi mult prea adînci pentru a se satisface prin simplă aspirație la ceva *din afară*. Asimilarea unei culturi străine de către alta, pe care o îmbogățește și o înalță, nu este exotism, pentru că este asimilare și integrare organică, împlinire fără reziduu, procesul firesc prin care o lume se hrănește cu alta, cuprinzînd-o într-o sinteză superioară. În marile sincretisme culturale curiozitatea și carența, eventualul interes exotic inițial, se află depășite și anihilate. Ideologia iudeo-creștină a dat lumii mediteraneene clasice lucruri esențiale care au transformat-o în ceea ce știm. E drept că pentru cutare patrician al Imperiului toate acele impure importuri orientale puteau să pară exotice în sensul cel mai de nedorit al cuvîntului. Dar aceștia nu sînt decît martorii dezavuați ai istoriei, cum de bună seamă sînt și cei care au văzut în gustul pen-

* Iar uneori nu fac decît să trezească spiritul de emulație, ca adesea la copiii sănătoși și fericiți: „În acel timp îmi căzură în mînă cîteva mici pumnale turcești... Asemenea lucrări îmi stîrniră dorința de a-mi încerca puterile... Din felurite pricini (lucrările mele) erau mult mai frumoase și mai trainice decît ale turcilor. Una din pricini era că eu gravam mult mai adînc și mai pieziș decît obișnuiau s-o facă meșterii turci... Frunzele executate de mine în felul arătat erau mult mai frumoase decît ale turcilor" (Cellini, *Vita*, 1, 31).

tru *spirituals, blues* și *jazz* doar vinovată închinare la zei străini, pentru că nu știau să dorească aceleași lucruri cu adîncul lumii lor.

Pe de altă parte, la satisfacerea și neutralizarea nevoii exotice prin *aducere aici* îi poate corespunde, și în istoria culturii efectiv îi corespunde, *mergerea acolo* dusă pînă la capăt, năvala, emigrația sau simpla călătorie care merg pînă la pierderea și topirea în altă lume. Sînt călătoria și călătorii. Unele ne duc și ne lasă definitiv acolo, fie că ne integrăm pur și simplu într-o lume care de fapt era dintotdeauna a noastră și doar întîmplător îndepărtată și străină, fie că, ducîndu-ne acolo, înnoim o lume, pierzîndu-ne rodnici în ea.

De altfel *călătoria* în genere și ce au de spus călătorii rămîne, cu puține și nu foarte elevate excepții, în afara sferei exoticului, pentru că nu actul material al contactului cu lumi străine și al investigării lor importă din acest punct de vedere, ci spiritul în care se săvîrșește. Parcurgerea, descoperirea, cunoașterea, exploatarea altor lumi, descrierea lor, nu are, strict vorbind, nimic de a face cu exotismul, ele pot cel mult stîrni în cei de acasă gustul acesta, ele oferă exotismului doar materia sa, căci spiritul său este altul. Exotismul lui Baudelaire ar fi fost de bună seamă același și fără călătoria lui de tinerețe în insula Mauritius, poate chiar în India, iar în materialitatea ei această călătorie a lăsat puține urme în operă. Căutătorul de mirodenii sau de aur, descoperitorul de continente, conquistadorul, marinarul naufragiat sau nu, diplomatul, haimanaua fără nici o patrie, exploratorul, misionarul*, etnograful, antropologul, negustătorul sînt purtați de interese practice ori teoretice, de întîmplare ori de nestatornicie. Ei pot

* E vrednic de remarcă faptul că cel mai mare narator al misiunilor iezuite, și un scriitor baroc cu reală vocație exotică, ferrarezul Daniello Bartoli (1608–1685), a scris *Storia della Campagnia di Gesù* (Istoria ordinului iezuit) fără să fi călătorit el însuși niciodată.

să ducă sau să aducă valori, integrîndu-le aici sau acolo, dar orice formă de integrare stinge, nu aprinde năzuința exotică. Iar pentru unii dintre aceștia, pentru care interesant este omul în universalitatea sa, peisajele și obiceiurile de departe nu sînt cosubstanțiale cu vocația lor esențială și rămîn într-un fel decoruri aleatorii sau sînt doar un fel de a afirma, într-un limbaj special, interioritatea generică a dramei umane dincolo de diversitatea superficial pitorească a priveliștilor, credințelor și deprinderilor din univers. În sensul acesta și în cele de mai sus, cu diferențe specifice pentru fiecare, nici Melville, nici Stevenson, nici Kipling, nici Conrad nu aparțin exotismului. Și cel mai puțin dintre toți Robinson al lui Defoe, paradigmă a celui care își reconstituie casa pretutindeni din propria sa substanță, rămînînd egal sieși, nescăzut și neadăugat de întîmplări.

Exotismul are nevoie de diversitatea lumii, de depărtare, neștiut și noutate, dar în alt fel. O pagină mai puțin cunoscută din Paul Valéry, în *Orientem versus*, (*Oeuvres*, II, 1041, Pléiade) enunță una din primele condiții indispensabile gustului exotic: „Dar, între toate aceste teme ale limbajului cărora le păstrez pentru plăcerea mea sonoritatea incertă și valoarea de pură minune, numele de ORIENT este unul dintre acelea care îmi sînt comoară. Formulez aici o remarcă fundamentală. Pentru ca acest nume să-ți producă în spirit efectul său deplin și intact, trebuie, mai presus de orice, să nu fi fost niciodată în tărîmul nedeterminat pe care numele îl desemnează. El trebuie cunoscut prin imagine, povestire, lectură și cîteva obiecte, dar numai în felul cel mai puțin erudit, cel mai inexact și chiar cel mai confuz. În felul acesta îți poți confecționa o bună materie pentru vis. E necesar un amestec de spațiu și de timp, de pseudoadevăr și de neadevăr cert, de amănunte infime și de idei foarte aproximative și foarte vaste. Acesta este ORIENTUL spiritului." Exotismul acesta este

o formă a visului, dar nu oricare. El se întemeiază pe convertirea distanței în modalitate, a lui altunde și altcînd într-un altcum după care tînjește plictisul, un altcum care e doar o formă a insatisfacției, un fel de a căuta departe, într-o zonă bănuit feerică, ceea ce am vrea să avem acasă la noi, dar nu putem avea pentru că legile lui aici și acum ne strîng prea tare, sînt prea limpezi și prea aspre. Omul afectat de pasiunea exotică nu-și face din depărtare un țel, ci o fascinație magică (marele loc comun „vraja depărtărilor" s-a născut în atmosfera exotismului romantic), el caută în ceea ce este *étranger* ceea ce este *étrange*, în ceea ce este exoteric esotericul, în țările pămîntului țările dorului său. El are nevoie de *flou* și de taină pentru că visul său specific nu prosperă decît pe acest teren și numai în neștiutul plin de chemări și de făgăduințe poate imagina libertăți și împliniri de nedobîndit. Putem fi siguri că exotismul de acest tip, cel romantic și decadent, poate fi ușor supus unei interpretări psihanalitice, ca multe alte forme de înstrăinare. Acolo, mereu altunde, caută spiritul exotic, ca în *Călătoria* lui Baudelaire, *les fruits miraculeux dont notre coeur a faim* (Fantasticele poame pe care le-ați dorit), căutînd să-și potolească cu ficțiuni compensatorii o sete care nu poate fi potolită altfel, transformînd lumi străine, în fond fictive și ele, în parabole ale unui *inassouvissement*, ale unui nesaț fără tihnă, adesea bolnav, și bolnav nu numai de frustrări reale, ci poate mai ales de inadecvare deficitară și abulică la determinările triste dar inteligibile ale istoriei. De aceea *Ceux-là dont les désirs ont la forme des nues* (Cei cu dorinți fugare ca nourii) pleacă mereu, drogîndu-se cu distanțe ireductibile, prețuite pentru că sînt așa *(Frères qui trouvez bon tout ce qui vient de loin* (Frați ce gîndiți că tot ce-i departe e frumos!), spre care pleacă din febra pură de a pleca, de a nu mai fi aici *(les vrais voyageurs sont ceux-là qui partent Pour partir)* (Drumeții neaoși însă sînt numai cei ce pleacă Doar ca să plece) și pe care

le investesc arbitrar cu forma neîmpăcării și visului lor. Mînați de rîvne labile și amorfe ei caută *De vastes voluptés, changeantes, inconnues, Et dont l'esprit humain n'a jamais su le nom!* (Plăceri necunoscute, imense, schimbătoare, Al căror nume mintea în veci nu l-a știut!). Și e un drum zadarnic: *Les plus riches cités, les plus grands paysages Jamais ne contenaient l'attrait mystérieux De ceux que le hazard fait avec les nuages. Et toujours le désir nous rendait soucieux.* (Cele mai mari priveliști și cele mai bogate Orașe n-aveau vraja de vis pe care o dau Cetățile de nouri, de vînturi alungate; și veșnic tot mai multe dorinți ne chinuiau!) Căci în adîncul acestei neașezări se afla urîtul, plictisul, *l'ennui*. Spiritul exotic *se plictisește* în locul avut și știut, în clipa trăită, înlăuntrul cărora se simte ca surghiunit într-o lume *shallow*, de searbăde duplicate, în timp ce departe, pentru că e departe, se află o lume care *există* cu adevărat, o euforică lume arhetipală. *Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons!* (Ne e urît aicea, o, Moarte! Să plecăm!) Sau Mallarmé: *Un Ennui, désolé par les cruels espoir* (Un Plictis, dezolat de nădejdile crude) *(Brise marine)* și chiar *Cher Ennui (L'Azur)*. Iar la limita acestei stări nu se mai află un altunde, ci un niciunde, un avînt *anywhere out the world* (oriunde în afara lumii), spre înnoirea ca *formă vidă* și etern regresivă într-un spațiu al cărui singur nume este neștiutul: *Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau* (Un singur gînd ne arde: să dăm de ceva nou). Dar aceasta e numai o formă extremă, cu rigoarea unei deducții ultime. Îndeobște romanticii, începînd cu ctitorul exotismului estetic, Théophile Gautier, *Mademoiselle Maupin*, 1836 și încă de la precursorii mai îndepărtați sau mai apropiați, visau lumi splendide, fastuoase, luxuriante, sălbatice, barbare, chiar perverse sau monstruoase, lumi fabulos de bogate în senzații violente și rare, în îndrăzneli nemăsurate și în damnări triumfale, în sensuri adînci și secrete. Și le-au dat numele țărilor acestei lumi, transformînd istoria și geo-

grafia, ca într-o transcripție alchimică, într-un univers incantatoriu și emblematic, în care totul e mai mare, mai intens și mai amețitor decît în palidul aici. Avem astfel parfumuri *riches et voluptueux, triomphants* (Magalotti este în privința aceasta un înaintaș), aur, purpură, marmură, constelații și cataracte de giuvaieuri, femei cum nu pot fi, arbori și păsări care ne spun mai mult, insule dureros de dulci rănilor noastre iar mai tîrziu, în unele forme de decadentism, apoteoza (sau blestemul) lumilor în amurg, jocurile mirifice ale disoluției. Pînă și la Thomas Mann, Veneția din *Moartea la Veneția* este în sens superior exotică, văzută tocmai ca un rău și o boală a spiritului, ca un vestibul împărătesc al morții, în care rigoarea valorilor înalte ale spiritului se dezagregă agonic între miasme și amăgiri. Chiar numele de Tadzio derivă din tradiția exotizantă.

Cît despre nume, marile itinerarii ale visului exotic sînt făcute mai ales din nume grele de valoare incantatorie, un fel de descîntec pentru exorcizarea plictisului și dobîndirea unei anume stări de exaltare. O ilustrare excelentă se poate găsi în Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-tombe* (I, 95, Pléiade)*. În același gust e sfîrșitul din *Axël* a lui Villiers de L'Isle-Adam: „Vrei să ne ducem către țările unde trec caravane, la umbra palmierilor din Kașmyr și Mysore? Vrei să ne ducem în Bengal...?"; urmează un inventar practic complet al exotismului romantic tîrziu, cu flora, fauna, arheologia și cartografia lui specifice, cu beția sa onomastică și toponimică din care și în veacul nos-

* „Ar fi prea lung să povestesc frumoasele călătorii pe care le făceam împreună cu floarea mea de iubire; cum am vizitat ținîndu-ne de mînă, ruinele vestite, Veneția, Roma, Atena, Ierusalimul, Memphis, Cartagina; cum străbăteam mările; cum ceream fericirea de la palmierii din Otahiti, de la tufișurile înmiresmate de la Amboine și Tidor; cum mergeam să trezim aurora pe vîrful Himalayei; cum coboram *fluviile sfinte*, ale căror valuri revărsate înconjoară pagodele; cum dormeam pe malurile Gangelui..."

tru se mai văd urme, ca de pildă, magnific, la Ernst Jünger *(Pe falezele de marmură).*

Natura exactă a acestor texte poate fi ușor văzută și așa, dar nimic nu o scoate mai bine în evidență decît citarea unor texte izvorîte din cu totul alt spirit. „Deodată", spune Stevenson pe cale să acosteze undeva în Pacific, „mi s-a făcut rușine că nopțile acestea sînt mai frumoase decît nopțile noastre, astrele mai calde și mai aprinse, constelațiile mai armonioase. Mi s-a făcut, cum spun, rușine, ca de o extremă trădare, că am părăsit stelele care au strălucit deasupra părinților mei" (*În mările Sudului,* 14). Iar un personaj al lui Chesterton, din *Manalive,* declară: „Înțeleg că Dumnezeu mi-a poruncit să iubesc și să slujesc un loc anume, m-a lăsat să aduc cinstire acestui loc după puterile mele și chiar cu năstrușniciile mele, pentru ca locul acesta să-mi poată sta mărturie împotriva tuturor infinitu-rilor și sofisticărilor. Înțeleg că raiul e într-un loc anume și nu pretutindeni; este ceva precis și nu orișice." Și cînd pleacă de acasă, în lumea largă, personajul acesta, Smith, pleacă doar ca să-și regăsească sălașul în prospețimea lui eternă, pleacă „pentru că nu mai suportam să fiu departe de casa mea. Îi auzeam pe copiii mei și pe nevasta mea vorbind; îi vedeam mișcîndu-se prin odaie; dar nu-mi puteam scoate din cap că se mișcă și vorbesc într-o altă casă, la sute de kilometri depărtare, sub lumina altor ceruri, și dincolo de toate mările." „Călătoria" este aici înțeleasă ca recuperare de sine și întoarcere potențială la sine, ca în epigraful lui Keyserling la *Jurnalul de călătorii al unui filozof*: „drumul cel mai scurt către sine duce împrejurul lumii".

Cum e lesne de înțeles, exotismul era destinat să nu-și instituie distanțele doar în spațiu; se poate chiar spune că foarte des îi adaugă distanțe în timp, spre trecut, și vom avea Rome și Cartagini fabuloase, năprasnice sau crepusculare, Baalbekuri și Samarcanduri mai presus de fire etc. Iar uneori timpul ajunge, ca, printre atîtea altele, în ca-

zul Daciei mitice din *Memento mori* și din *Sarmis*. De altfel necesarul de distanță în spațiu sau timp este uneori destul de redus, esențială fiind doar ideea de lume străină, de altă lume, în care evenimentele sînt străine și spectaculoase, în care deci se petrec lucruri care răspund nevoilor noastre de exotism. Lucrul se vede foarte bine în teatrul elisabetan care, sintetizînd teribilul și monstruosul senecan cu exotismele orientale ale lui Giraldi Cinthio, Speroni etc., produc, e drept, *Timburlaine the Great* al lui Marlowe, în care Herculele lui Seneca devine un colos barbar îmbogățit cu experiența Renașterii și exercitîndu-și *libido dominandi* (pofta de putere) într-o atmosferă de fast, cruzime, violență și luxurie, dar foarte des se mulțumește cu lumea italiană contemporană (uneori spaniolă sau, ca în *Tragedia spaniolă* a lui Kyd, cu un amestec arbitrar al celor două), lume în care îi fascinează totul, dar mai ales, ca pe Webster în tragediile macabre *(Diavolul alb* și *Ducesa de Malfi)*, splendoarea „exotică" a curților princiare, fastul ceremoniilor eclesiastice și uzul imoderat al otrăvurilor.

Ar fi însă greșit să restrîngem exotismul la aceste forme oarecum canonice ale sale. Definiția lui comportă și alte posibilități, pe care istoria culturii le atestă, dar le dă alte nume, pentru că identitatea lor de structură și de funcționare nu este întotdeauna foarte evidentă, deși e absolut reală.

Tot o formă de gust exotic trebuie văzută și în *gustul pentru esoteric*, pentru doctrina rezervată unui cerc închis, secretă, inițiatică, arcană, ocultă: un exotism al esotericului. Paradoxul transformării lui *exotericón* în *esotericón*, a ceea ce trimite în afară *(éxo)*, spre o lume deschisă, în ceea ce trimite înlăuntru *(éso)*, spre un cerc închis, este doar aparent și superficial. Și închiderea bine apărată, tăinuită, creează o distanță și o fascinație, o sete de enigme și o exaltare disproporționată a lor: misterele pitagoreice, eleusine sau orfice pot exercita același tip de îmbiere și atracție

ca și primitivul, ca și munții secreți, fluviile sfinte, poescul ocean austral, ca și Salomeea ori Cleopatra. În sfera acestei mentalități s-a născut, și sporadic mai dăinuie încă, și credința că în filozofia sau poezia popoarelor îndepărtate sau vechi (de obicei amîndouă) se găsesc valori superioare alor noastre, că meditația hindusă a atins esențe ultime, nevisate de noi, sau că în folclorul negru, ori în *haikku*, ori în măștile negre polineziene există secrete de poezie și de artă mai adînci decît ale noastre. Încet, încet, prin pierderea legăturilor vii, această soartă începe s-o aibă și cultura greacă: pentru mulți textele grecești au o grandoare misterioasă, ca niște texte sacre, depozitare auguste și inepuizabile ale întregului uman. Lucrul se vede și în gustul unora pentru grafismele exotice, dintre care cel mai iubit este *y* (cf. transliterările parnasiene, ca în traducerile din Homer ale lui Leconte de Lisle).

Acest sens al misterului exotic sau esoteric, al fugii de acasă, de știut și obișnuit, spre locuri și timpuri mai adînci, mai libere sau mai înalte, ar putea să ne îndemne să includem în conceptul general de exotism și literatura fantastică, pentru ca, la prima vedere, și ea pare să satisfacă la condițiile generale. Ar fi însă o includere arbitrară, dintr-un motiv foarte simplu dar decisiv și care dă prilej la o mai strictă definire a însuși conceptului de exotism, într-adevăr, ceea ce distinge exotismul de orice alt tip de reverie compensativă este faptul că el își caută formele *departe* (în toate sensurile posibile ale cuvîntului) și în altceva decît are în sine sau la sine, dar are nevoie de garanția realității, de o atestare credibilă *înlăuntrul existentului*, înlăuntrul naturii și istoriei; or, fantasticului declarat, oricît de mult realism ar simula, îi lipsește, prin definiție, tocmai asta. Lucrul se vede cel mai bine în cazul utopiilor și al anticipărilor, în *science-fiction:* spre deosebire de exotismul orientat spre trecut, fantasticului prospectiv îi lipsește, orice aparență și-ar da, statutul existenței, acea ates-

tabilitate fără care exotismul și-ar pierde caracterele specifice și ar deveni omologabil oricărui fel de apetență a inaccesibilului*.

În schimb, nu e greu de admis că gustul bucolic, pastoral, idilic, arcadic, așa cum a apărut el în poezia elenistică și vergiliană, în cea spaniolă a lui Boscán și Garcilaso, în cea portugheză a lui Luis de León, în *Arcadia* (1481–1486) lui Sannazzaro, în *Aminta* (1573) lui Tasso, în *Shepherd's Calendar* (1579) a lui Spencer, în romanul pastoral francez din secolele 16 și 17, are toate caracterele exotismului în sensul mai larg teoretic al cuvîntului: apelul la o lume diferită și îndepărtată (în sens de data aceasta social și ambiental, nu spațial sau temporal) ale cărei elemente stilistice, convenționalizate, servesc ca spațiu de fugă și refugiu într-o lume liberă de tensiunile, sofisticările, corupțiile, disimulările, artificiile și rafinamentele lîncede ale cetății. Se poate constata și aici, ca în cazul formei romantice a exotismului, și în fond a oricărui exotism posibil, că lumea străină pe care o are în vedere este constituită *antinomic*, prin negarea himerică a tot ceea ce în lumea noastră ne îngrădește și ne frustrează. Caracterul nearbitrar al acestei includeri a pastoralei în familia exotismelor se vădește în zonele mixte: *Paul et Virginie* este fără îndoială o pastorală exotică**.

---

* Conciliabil cu exoticul e mai degrabă straniul și miraculosul, și e interesant de notat că Tzvetan Todorov (*Introducere in literatura fantastică*, p. 74) vorbește de *miraculosul exotic*, specificînd că, în acest caz, „evenimentele supranaturale ne sînt relatate fără a ne fi înfățișate ca atare; se presupune că receptorul implicit al acestor povestiri nu cunoaște regiunile unde se desfășoară evenimentele; în consecință, el n-are nici un motiv să le pună la îndoială... naratorul... situînd totul (și elementele naturale și cele supranaturale) la același nivel (cel al „firescului")".

** „Mi-am propus planuri mari în această mică lucrare. Am încercat să zugrăvesc în ea un pămînt și o vegetație diferite de cele ale Europei. Poeții noștri și-au așezat destul perechile de îndrăgostiți prin

În sfîrşit, analiza aceasta nu poate să treacă cu vederea ceea ce s-ar putea numi *exotismul critic*, care ia fie forma folosirii *străinului* naiv sau înţelept ca martor şi critic al scăderilor civilizaţiei noastre, fie pe aceea a *popoarelor îndepărtate* ipostaziate ca paradigme ale unei societăţi bune, ale unei umanităţi fericite şi necorupte. Această formă de exotism apare încă în lumea greacă, la Ephoros (secolul 4 î.e.n.), pentru care sciţii, tracii, celţii, în general popoarele „barbare" din nord au păstrat virtuţi pe care oamenii civilizaţi le-au pierdut, sau la Lucian (sec. 2 e.n.), unde, ca în *Toxaris*, are loc chiar o confruntare între calităţile umane ale barbarului şi cele ale omului civilizat. Dar ea abundă în Europa la sfîrşitul secolului 17 şi la începutul celui următor (le Bon Sauvage, le Sage Égyptien, l'Arabe mahomédan, l'Espion turc, le Persan, le Siamois, le Philosophe Chinois) şi capătă forme literare eminente în plin iluminism, la Montesquieu *(Scrisori persane)*, Diderot *(Adaus la călătoria lui Bougainville)* şi Voltaire *(Candide, Zadig)*. Deşi exotismul acesta diferă adînc ca ton de exotismul de mai tîrziu al romanticilor şi decadenţilor, structura lui de adîncime este aceeaşi. Numai că aici nu este vorba de transformarea unor lumi şi mentalităţi străine în mituri compensatoare, de constituirea alterităţii în figură onirică, ci de folosirea alterităţii ca un apolog de comparaţie critică şi, mai mult, la dizolvarea în limbaj exotizant a eu-

---

lunci, prin cîmpii şi sub frunzişul fagilor. Eu am vrut să-i aşez pe ţărmul mării, la poalele stîncilor, la umbra cocotierilor, a bananierilor şi a lămîilor în floare. Nu-i lipseşte celeilalte părţi a lumii decît un Teocrit sau un Vergiliu pentru a avea tablouri cel puţin tot atît de interesante ca cele de pe meleagurile noastre... Am dorit de asemenea să unesc frumuseţea naturii dintre tropice cu frumuseţea morală a unei mici societăţi" (Bernardin de Saint-Pierre, *Paul şi Virginia, Precuvîntare)*. Asta aminteşte de exotismul mai vechi cu un veac al lui Andrew Marvell, ale cărui Bermude edenice adăpostesc în eterna lor primăvară o ceată de puritani fugiţi de tirania stuarţilor; şi aici oamenii buni se duc în mijlocul unei naturi bune.

ropocentrismului și în general a oricărui idiocentrism, la relativizarea și chiar contestarea valorilor autohtone*. Este un proces care începuse mai de mult, o dată cu marile călătorii și descoperiri geografice ale Renașterii și își găsise o primă expresie în *Aracuanele* spaniole de la sfîrșitul secolului 16 și o formulare teoretică elaborată în relativismul lui Montaigne. Dar și exotismul iluminist își are izvorul într-un sentiment de carență, și el caută în alte lumi forme superioare de umanitate, și el stilizează și convenționalizează arbitrar îndepărtatul și străinul conform acestei carențe, și el statuează negativul indigen în pozitiv alogen. De altfel afinitățile dintre exotismul critic și exotismul idilic-pastoral sînt destul de evidente, la amîndouă fiind manifestă aspirația la o viață cu valori opuse celei corupt urbane, respectiv corupt civilizate. Aceste varietăți de exotism tind să dispară pe măsură ce datele pozitive despre alte lumi sporesc, pe măsură ce spiritul istoric cîștigă teren, pe măsura progreselor etnografiei, ale istoriei religiilor, ale antropologiei culturale. Iar cînd se mențin în aceste condiții vitrege, sînt silite să se rafineze (ca la Hermann Hesse, în *Jocul cu mărgele de sticlă*, străbătută toată de sensul esoteric al culturilor apuse și de o anume *chinoiserie* neoiluministă), sau să se refugieze în zona interpretărilor necontrolabile. De dispărut n-au dispărut cu totul nici în secolul douăzeci, de vreme ce mai sînt oameni (ca Sherwood Anderson, ca D. H. Lawrence) care consideră unele popoare primitive ca depozitare ale unor instincte pe care civilizația și cerebralitatea le-au secătuit și distrus înlăuntrul societății industriale. Numai că aceste tendințe, măcar la unii dintre reprezentanții lor, par să închidă cercul exotismelor teoretic posibile și să se întoarcă la

* „Călătoria lui Bougainville este singura care mi-a deșteptat gustul pentru o altă țară decît a mea; pînă la citirea ei crezusem că niciunde nu poate fi mai bine decît la tine acasă" (Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, în *Oeuvres*, 2, 1821, p. 361).

exotismul romantic, hiperbolic, irațional, sensual și veleitar, care mai răbufnește pe ici pe colo, uneori chiar în forme superioare; ca bunăoară în neoexotismul din *Cvartetul alexandrin* al lui Lawrence Durrell, cu jocul său de miraje calculate și insidioase, în Orientul acela șăgalnic și apocrif.

La capătul acestei analize a diferitelor forme reductibile la conceptul general de exotism (exotismul romantic și decadent, exotismul esoteric, exotismul pastoral și cel critic) și pentru a-i verifica legitimitatea și coerența, ar fi poate bine venită o formulare fie și schematică a *condițiilor negative* ale exotismului. Un concept este funcțional dacă intensiunea lui este strictă. E din capul locului limpede că într-un univers omogen tendința exotică tinde să devină nulă. Pe măsură ce distanțele se reduc și modurile se unifică, *șansele obiective* ale vreunui exotism dispar. Reacția subiectivă se poate vedea încă de pe acum pe această planetă. Speriată de nivelarea entropică, civilizația acestui sfîrșit de veac se apără căutînd să salveze specificul fiecărei comunități, folclorurile, artizanatele și manufacturile băștinașilor de pretutindeni. Și e bine că este așa, numai că aceasta dă prilej și la această ultimă specie de exotism care s-ar putea numi *exotismul turistic* și care se satisface adesea cu produse inferioare, ca ori de cîte ori important e mai puțin ceea ce căutăm, cît starea de care fugim.

Dar adevărata moarte a exotismului (la care asistăm în această vreme a noastră și care poate nu e definitivă dacă ne gîndim la atîtea neprevăzute recurențe ale istoriei) rezidă în primul rînd într-o atitudine mai adîncă și mai matură a spiritului, în capacitatea sa de împăcare cu sine aici și acum, în dezalienarea lui sub toate formele cu putință, în transformarea reveriei compensatorii în *acțiune* care adecvează lumea naturală și umană la nevoile noastre cele mai legitime. Setea de alteritate ia adesea forme superficiale, retorice sau maladive. Cînd este pozitivă, ea lărgește,

îmbogățește și împrospătează spiritul și voința noastră, ducîndu-le nu la exotism, ci la schimbare pozitivă, nu la goana după particularul evanescent și criptic, ci la universalitatea în care diferențele își găsesc toate locul, printr-un spor de apropiere, de cunoaștere și de raționalitate care îmbogățește însuși conceptul de natură umană. Exotismul este invers proporțional cu cunoașterea și cu raționalitatea pe de o parte, cu sănătatea și echilibrul dinamic pe de alta. Falselor compensații ale exotismului trebuie să le ia locul compensații reale înlăuntrul umanului considerat ca totalitate și ca unitate, purificat de false diversități pitorești. Diversitatea devine atunci doar un fel de a-ți dobîndi deplina identitate, iar fuga iluzorie spre altceva se transformă în depășire de sine. Patosul neexotic privește nu departe, ci în sus, acolo unde, cum spune Franz Kafka, cînd treptele se isprăvesc, ele cresc mai departe sub pasul nostru. În alți termeni, fericit este cine poate fi fericit în casa lui, înțelegînd prin asta nu finitul ostil și opac, în cruda și oarba lui particularitate, oricărui alt finit, nici finitul deficitar și plictisit de sine, visînd steril, în febra unei exaltări pasive a sufletului, mereu alte finituri, ci universalul concret, o formă a universalului istoric-determinată, o structură completă dar deschisă, imperfectă dar autoperfectibilă, contingent specifică dar ideal generică, un loc ale cărui legi și al cărui trecut nu sînt întoarse spre sine, ci confluente în libera ordine universală a unui singur viitor omenesc. Căci singurul *altunde, altcînd* și *altcum* la care sîntem îndreptățiți să năzuim, cu dîrzenie și răbdare, este tocmai acest viitor mai cuprinzător și mai înalt. El este tărîmul mereu altul care, născîndu-se mereu în noi, mereu acum, ne împlinește și ne exaltă prezentul și ni-l mîntuiește de urît, dînd hrană adevărată avîntului nostru și veșnic faptei și viselor noastre neașezare și țel.

OBIECTUL ETICII

„Știința" sau disciplina pe care o numim etică este de bună seamă una dintre cele mai vechi, și, totodată, încă nu tocmai pe deplin născută, dacă prin naștere înțelegem autonomie funcțională și, implicit, un loc definit în structura cunoașterii.

Pentru a clarifica în termenii filozofiei conceptul de etică și, în legătură cu el, pe acela de *obiect al eticii*, se poate proceda, metodologic, în două feluri: fie inventariind analitic și critic toate pozițiile existente, pentru a le reduce la un ansamblu minimal bine sistematizat și, eventual, pentru a opta pentru o anumită poziție; fie propunînd din capul locului o poziție posibilă și apărînd-o apoi prin referire critică la pozițiile existente. Cred că primul demers e mai legitim și mai rodnic, dar îl vom adopta aici pe al doilea care, dacă ne gîndim bine, nu e altceva decît primul, într-o formulare mai eliptică și mai grăbită. Pentru că, în fond, tot de la o alegere dintre pozițiile existente se pornește, dar se face economia discursului descriptiv și critic preliminar.

E bine să începem prin distincții nete, rămînînd ca apoi să arătăm cum comunică între ele lucrurile distinse, cum se presupun și se condiționează reciproc sau circular.

Cred că e ușor de obținut consens în privința ideii foarte vagi și generice, dar nu mai puțin indispensabile, că etica vizează, împreună cu un număr de alte științe (în sensul vechi de *epistémai*) acțiuni umane și numai acțiuni umane. Într-o formulă mai generală se poate spune că eti-

ca nu vizează și nu poate viza nimic din ceea ce este natură și, implicit, nimic din ceea ce este natură în om. Etica începe acolo unde începe umanul în opoziția lui dialectică și problematică față de natură. În alți termeni: acolo unde, înlăuntrul naturii, se constată emergența acelui anumit grad de indeterminare care se numește tradițional libertate. Așadar, într-o primă delimitare, etica nu este o știință a naturii, ci a omului. Așa stau lucrurile pînă acum. Dacă s-ar putea dovedi vreodată că statutul natural al naturii sau cel uman al omului sînt doar aparente, că ele sînt esențial o aceeași realitate cu un statut unic, etica ar putea viza, după caz, întreaga realitate sau nici o realitate. Dar acest lucru n-ar afecta decît extensiunea, nu și intensiunea conceptului de etică.

Nu ajunge însă să spui non-natural ca să spui etic. Cînd sporim cu un grad exigența definitorie, apare prima dificultate fundamentală.

Dacă (procedînd formal, deci fără a da încă o definiție termenului) vom numi „moral" ceea ce vizează etica (înțelegînd prin „moral": x), atunci calificativul acesta, aplicat acțiunilor umane, poate duce la următoarele două seturi de constatări:

a. dacă despre o acțiune nu se poate spune decît că este ori morală ori non-morală:

1. nu există nici o acțiune morală
2. toate acțiunile sînt morale
3. unele acțiuni sînt morale, altele nu;

b. dacă despre o acțiune se poate spune că într-un sens este morală și în alt sens non-morală:

1. toate acțiunile sînt și morale și non-morale.
2. unele acțiuni sînt și morale și non-morale, altele sînt numai morale, sau numai non-morale.

Or, dificultatea de care vorbeam este tocmai aceasta: pentru a-și decupa în cîmpul acțiunii umane un obiect specific, și anume acțiunile umane x sau ce este x în acțiu-

nile umane, etica trebuia să înceapă prin a defini acest *x*. Așadar, înainte de a-și oferi drept obiect acțiunile morale sau moralitatea acțiunilor, etica este constrînsă să-și asume drept obiect prealabil definiția moralității, adică, într-un anume sens, să se autodefinească. Lucrul nu este grav în sine, pentru că, pentru aceleași obiecte naturale, diferite științe și-au putut pînă la urmă defini un *x* specific. El este grav pentru că încă sîntem departe de a fi căzut de acord asupra definiției moralității. Este o situație de fapt, dar este de bună seamă și o situație de principiu, care ar trebui definită strict printr-un răspuns teoretic la întrebarea: ce determină lipsa de consens în definirea moralității? (Ceea ce, poate împreună cu alte întrebări de același fel, ar putea constitui obiectul unei cercetări filozofice preliminare.)

Prin urmare, pentru a duce mai departe această dezbatere, sîntem obligați: 1. fie să spunem că etica este o știință care are drept obiect căutarea definiției a ceea ce ar putea-o defini; 2. fie, admițînd că moralitatea este o valoare, să-i transferăm axiologiei sarcina de a defini această valoare (sau, eventual, să spunem că etica este o ramură a axiologiei); 3. fie să optăm pentru una din definițiile existente sau posibile ale moralității și să vedem ce rezultă; acest al treilea demers n-ar putea păstra un caracter științific decît cu titlul de ipoteză de lucru sau demers metodologic (altminteri, întreaga construcție se întemeiază pe o petiție de principiu).

Cu acest titlu și numai cu acest titlu vom afirma aici că o acțiune este „morală" dacă și numai dacă întrunește următoarele condiții: 1. să fie rezultatul unei opțiuni libere și, în sens socratic, conștiente; 2. să fie făcută în vederea unui bine transindividual. Dacă nu este liberă și conștientă (adică întemeiată pe adevăr), rămîne în sfera naturală, dacă nu transcende autointeresul, rămîne în sfera utilitară, care este aceea a tuturor acțiunilor (căci tot ce trăiește tinde să stăruie în existența sa în forme optime *per se*).

Și astfel, dată fiind o definiție (care deocamdată nu furnizează *etica* ci o *etică*) cele două seturi de constatări formal posibile enunțate mai sus se reduc (considerînd că prin non-moral înțelegem utilitar în sensul aici definit) la atît: toate acțiunile libere sînt utilitare, iar *unele* sînt *și* morale prin orientarea voinței spre transcenderea de sine, voință care le vrea și le săvîrșește (o variantă redusă a lui b 2, din care se exclud acțiunile care sînt *numai* morale).

Pe de altă parte, dacă se acceptă definiția de mai sus a moralității ca autotranscendere liberă și *in nomine veritatis* a binelui individual (înțelegînd prin individual atît agentul singular, cît și orice grup finit, oricît de mare) se ivesc unele dificultăți și se deschid unele perspective.

În primul rînd, principala, dacă nu singura posibilitate de verificare externă a moralității unei acțiuni este de a vedea dacă și în ce măsură agentul renunță la autointeres și chiar acceptă sau își impune să sufere daune în vederea unui bine transindividual. Și, dacă e așa, ne găsim în fața unei imagini ciudate a lumii umane în care un virtual bine mai cuprinzător implică un anumit grad de rău actual pentru fiecare agent în parte (și uneori, la limită, chiar anihilarea lui consimțită). Ca și cînd binele considerat în universalitatea lui și în durata lui nelimitată ar fi un soi de divinitate lacomă de suferințele unor agenți individuali finiți, a căror existență este unică, irepetabilă, ireversibilă, irecuperabilă. Susținem însă că nu e așa. Că agentul individual însuși, acționînd ca agent utilitar în propria lui sferă, exercită în mod curent, legitim și eficace (și și-ar putea face din asta un soi de lege praxiologică), un sistem de inhibiții și de întîrzieri a reacțiilor la stimulii imediați, cu alte cuvinte sacrifică un avantaj imediat unei mai mari utilități viitoare. Și astfel, în planul utilitar praxiologic, omul chibzuit stă pe o treaptă mai înaltă decît risipitorul, mediatul decît imediatul, deși pentru amîndoi mobilul acțiunilor sale este autointeresul. Or, con-

siderînd sfera umană în întregul și în permanența ei, moralitatea joacă același rol, cu deosebirea că autoprivațiunea sau autofrustrarea este orientată spre alții, adică spre ansamblul lumii umane contemporane cu agentul sau urmîndu-l în timp. În alți termeni, se poate, credem, admite chiar de către cei care preferă să gîndească în termeni utilitari că un univers în care toți agenții ar introduce în acțiunile lor un grad de moralitate, în sensul mai sus definit, ar fi un univers mai bun pentru toată lumea, mai bun decît un univers în care numai o parte dintre agenți ar acționa *și* din motive morale, și mai bun decît unul în care toți agenții ar acționa numai din motive de autoavantaj. Mai bun și, mă încumet să spun, folosind un termen cam bizar, mai *frumos*. E vorba, bineînțeles, de vechea ambiguitate a lui *kalós*, dar nu numai de ea, ci și de ceva care angajează un aspect pe cît de delicat, pe atît de esențial al realității pe care o caută etica: caracterul cîteodată parcă gratuit și parcă absurd al unora dintre manifestările cele mai adînci ale moralității, lipsa lor aparentă de raționalitate utilitară și chiar etică în sensul de „utilitate universală" definit aici, în așa măsură încît par să fie tot atît de pierdute pentru universal cît și fragranța „crinilor care s-au scuturat cîndva în Babilon". Există lealități, refuzuri sau dărnicii, renunțări sau tăceri, voite uitări sau nechibzuite și îndărătnice aduceri-aminte pe care agentul moral le săvîrșește cu orice preț și-adesea neștiut și din care se degajă un fel de *exemplaritate inefabilă*, ceva care ne face să bănuim că în lumea-limită a panmoralității există un bine mai înalt decît însuși binele ei: o anume formă a omului. O alcătuire a subiectului absolut al moralității de neîmpăcat cu orice statornicire, fie ea cît de „bună", în indiferent ce bine contingent.

Admițînd ca posibil un univers panmoral facem o admisiune mai ușor de acceptat (și vizăm o stare de lucruri mai ușor de realizat) decît aceea, kantiană, a contingenței fericirii prin raport la virtute. În fond, totul revine la a

spune că sistemul moralității poate fi conceput, la limită, ca un sistem al utilității în accepțiune universală, în care norma sau legea a fost expropriată și transformată în principiu (spontan) de acțiune a fiecărui individ uman. Dar lucrul merită o discuție mai adîncită care nu-și are locul aici, după cum a fost deopotrivă omisă, deliberat, problema *răului*.

O altă dificultate decurgînd din definiția dată aici moralității este determinarea normei sau idealului după care se orientează acțiunea autotranscendentă sau, mai exact, determinarea universalității legii. În realitatea empiric-contingentă constatăm că există mai multe „coduri de legi", scrise sau nescrise, care sînt mai mult sau mai puțin incompatibile sau divergente. Și iată că din nou între etică și obiectul ei firesc, acțiunea morală, apare exigența unei operații prealabile, care poate lua două forme: una descriptiv-explicativă și una critic-normativă. Prima, cea descriptiv-explicativă, avînd ca obiect descrierea, analiza și sistematizarea coerenței și gradului de universalitate a diferitelor coduri (= etici) existente (fie ele scrise sau nescrise), este o *metaetică* (în una din accepțiunile posibile ale cuvîntului*); cealaltă, care vizează nu codurile existente, istoric atestate, ci depășirea lor critică în favoarea uneia singure (fie preluată din inventarul existent, fie atunci întîi propusă) este o *etică normativă*. Dacă metaetica în sensul de mai sus este știință, etica normativă, considerată nu în antecedentele sau metodele ei, ci în natura esențială a demersului ei, nu este știință în sensul normal al cuvîntului, căci știința nu este normativă, chiar dacă și oricît normativitatea s-ar întemeia pe știință, chiar dacă și oricît un *trebuie* se întemeiază pe analiza unui *este* examinat în determinările lui social-istorice și psihologice. Moore nu

* În accepțiunea curentă, provenită din filozofia analitică, metaetica nu este o vorbire despre coduri etice, ci o vorbire despre vorbirea etică.

avea dreptate cînd spunea că nici un *ought* nu poate fi derivat dintr-un *is*. Singurul lucru adevărat *in aeternum* este că nici un *ought* nu este un *is*.

Și în felul acesta, la capătul analizei noastre, care debușează în raportul dialectic dintre normativ și descriptiv și la statuarea unui loc important, alături de *etica axiologică* și de cea *normativă*, și ca legitimă condiționare științifică a lor, a trei tipuri de *etici descriptive:*

1. *metaetica* în sensul definit mai sus,

2. *etica descriptivă* a determinărilor necesare care limitează și totodată generează acțiunile libere; un studiu descriptiv-empiric al genezei libertății înlăuntrul necesității (libertatea fiind întotdeauna libertate prin raport la ceva) și a condițiilor obiective care sporesc gradul de libertate a agenților morali;

3. *etica descriptivă* a formelor efectiv atestate pe care le-a luat moralitatea în istoria de pînă acum a lumii. Studiul socio-psihologic al comportamentului moral așa cum a luat el formă obiectivă (deci descriptibilă și analizabilă ca obiect științific) în realitatea istorică a moravurilor, instituțiilor și aspirațiilor. Aceste două tipuri de etică descriptivă sînt științe în sensul strict al cuvîntului, căci libertatea obiectivă, spre deosebire de cea *in fieri*, poate fi obiect normal al științei și poate fi redusă, în anumite limite, la legi (statistice). Aici este locul pentru adîncite cercetări interdisciplinare, fără care etica descriptivă modernă ar rămîne un discurs vacuu. Trebuie însă insistat asupra distincției dintre cele două tipuri: o etică descriptivă ca știință a *condițiilor* libertății și moralității și o etică descriptivă a *rezultatelor* libertății și moralității, oricît de multe ar fi întrepătrunderile dintre ele. Iar aceste două etici descriptive, împreună cu metaetica codurilor sînt, cum am mai spus, temeiul indispensabil al unei etici normative care să tindă, la limită, spre universalizarea moralității ca sistem al utilității superioare a întregului univers uman.

50 DE GÎNDURI DESPRE BINE ȘI RĂU ÎN SFERA MORALITĂȚII

1. Despre bine și rău, în sens etic, nu se poate vorbi decît în sfera libertății.

2. Libertatea este capacitatea de opțiune a unei voințe concrete, într-un spațiu concret.

3. Nu orice opțiune se înscrie în cîmpul moralității, ci numai aceea care se raportează la binele și la răul etic.

4. Orice act care nu transcende autointeresul rămîne în sfera utilității.

5. Binele etic este opțiunea liberă în act pentru un bine transindividual.

6. Binele transindividual poate fi numit metaforic lege morală.

7. Răul etic este abaterea de la legea morală sau nesocotirea ei.

8. Binele etic poate fi rău în sfera utilității, iar răul etic poate fi un bine utilitar. Ele pot și să coincidă, dar rămîn distincte prin calitatea sau orientarea voinței care le îndeplinește. Deci nu orice act conform cu legea este un act etic.

9. Nesupunerea la legea morală nu atrage asupra agentului etic nici o sancțiune, după cum conformarea la ea nu îi aduce nici o recompensă. Raportarea agentului etic la ea seamănă mult cu o mare iubire purificată de orice speranță și de orice teamă.

10. Legea morală este absolută, dar ea nu poate fi formulată decît în termeni contingenți.

11. Legea morală este categorică, dar toate actualizările ei sînt ipotetice, pentru că presupun adeziunea și actualizarea liberă a unei voințe finite.

12. Orice act etic se înscrie într-o stare de lucruri și o depășește.

13. Săvîrșind actul etic, agentul etic nu se neagă pe sine ci se obiectivează într-un sistem de raporturi transindividuale. De aici și faptul că agentul etic nu vrea să subziste cu orice preț, adică sacrificînd legea sieși. La limită alege moartea.

14. Opțiunea etică are o componentă cognitivă: cunoașterea legii morale și a stării de lucruri*; una volitivă: orientarea autotranscendentă a voinței (voliționea universalului)**; una afectivă sui generis: dragostea față de lege, singura înclinare autotranscendentă a voințelor finite.

15. În sfera etică a voi și a putea este același lucru.

16. De fapt în sfera eticului nu există decît binele, răul fiind doar o rămînere în sfera utilității.

17. Sîntem liberi să vrem să fim liberi.

18. Voința de adevăr este un act etic.

19. Prin actul etic agentul etic încearcă să depășească condiția sa de voință finită. Astfel, binele și adevărul sînt lucrurile cele mai înalte, dar binele este mai deplin, pentru că implică adevărul și îi dă un sens transfinit.

20. Este specific actului etic pozitiv de a nu distruge un lucru finit în numele altui lucru finit. Actul etic nu poate fi, analizat pînă în adînc, decît creator de forme de existență mai cuprinzătoare.

21. În autodepășirea insului este prefigurată depășirea datului în general.

22. Orice act etic este orientat spre viitor. Orice opțiune care tinde să transforme existentul într-un mormînt al virtualului este rea.

23. În actul etic, restricției (voite) asupra insului îi corespunde o lărgire undeva.

---

* Cantitatea maximă de adevăr posibilă la un moment dat într-un sistem de referință dat.

** Cantitatea maximă de voință bună posibilă într-o stare de lucruri.

24. Opțiunea etică nu se orientează după un uitat bine arhetipal pe care ni l-am putea reaminti, nici după un model prospectiv fix dedus din existent, ci este o descoperire paradoxală: ceva cu totul nou și totuși conform legii morale.

25. Opțiunile etice devenite reflexe își pierd caracterul etic, pentru că ies din sfera libertății.

26. Confruntată cu faptele, legea morală devine adesea enigmatică și ambiguă. Și totuși simțim aproape fără greșeală travestirile etice ale utilitarului.

27. Legea etică este transfinită. În realitatea dată i se substituie întotdeauna o lege contingentă.

28. Pînă la urmă, răul nu e altceva decît încercarea particularului de a i se substitui universalului, a finitului de a deveni etern.

29. A numi adeziunea la lege „datorie", adică obligație și debit, este impropriu: ține în ultimă analiză de morala represivă; nu avem altă obligație etică decît de a fi coerenți cu propria noastră voință autotranscendentă. Altfel legea etică ar fi ca orice lege.

30. Puterea lucrurilor pe care le-am învins trece în noi și nu moare cu noi.

31. Determinările contingente ale legii etice duc la ceea ce se cheamă „conflictul dintre datorii", din care nu se iese decît printr-un act tot atît de puțin predeterminat de reguli empirice ca și actul estetic.

32. Perplexitatea pe care o produce conflictul între datorii este mai dureroasă pentru agentul etic decît conflictul dintre etic și utilitar.

33. Prin raport la adevărul care intră în componența actului etic, ignoranța și eroarea ca reziduuri ale efortului nostru maxim nu sînt decît niște limitări ale libertății și ca atare sînt extraetice. În schimb, postularea falsului întemeiată pe tendințe utilitare neridicate la nivelul conștiinței este chiar mai gravă decît escamotarea deliberată a adevărului față de alții, pentru că se face în numele adevărului, dar fără voința de adevăr. Fanatismul nici nu este

altceva decît erijarea inconștientă și pasionată a utilitarului în etic.

34. Eticul este definitoriu pentru om și, văzînd departe, el este decisiv atît pentru subzistența speciei, cît și pentru rostul ei în univers.

35. Drama etică este specifică ființelor libere finite, pentru că numai ele au ceva mai presus de ele pe care să-l aleagă.

36. Nu există decît ființe finite.

37. Întrebarea dacă putem găsi dezinteres pur și universal autentic este totodată empirică și insubzistentă: ori e așa, ori nu există etic.

38. Universalizarea maximei de conduită nu e posibilă decît într-un plan supracontingent.

39. Libertatea nu există decît acolo unde începe adevărul și orice minus de adevăr este un minus de libertate.

40. Actul etic este mult mai riscat decît actul utilitar, pentru că prin el putem primejdui universalul.

41. Singurul lucru comun faptelor etice este forma nu conținutul lor. Comun și definitoriu.

42. Prin „dezinteresat" trebuie să înțelegem „înălțat deasupra autoapetenței particularului" și „interesat de universal".

43. Datoriile față de persoane decurg din datoriile față de lege.

44. Etica represivă este o falsă etică și e de natură utilitară: ea substituie principiului etic interesul propriu unei ordini date erijat în fals universal (aici exigența de fericire este un act polemic justificat și poate fi tradusă în termeni etici), iar pe de altă parte îi cere individului o autotranscendere amăgitoare care se înfundă în particular; numai că actul etic începe acolo unde sfîrșește manipularea, care nu este decît o formă de determinare utilitară (interes de grup). În acest sens nici nu există morală represivă, căci actul etic transcende orice represiune și începe acolo unde începe libertatea.

45. Nouăzeci la sută din instituțiile existente acum în lume sînt instituții de control și arbitraj și se întemeiază pe neîncrederea dintre oameni, adică pe preponderența statistică a tendințelor orb utilitare.

46. Dreptatea poate fi un act utilitar de arbitraj între voințe orientate utilitar (renunțarea la un bine particular pentru un mai bine particular). În plan etic, dreptatea este subordonarea liberă la legea etică a tuturor voințelor și nu este decît o altă definiție a moralității.

47. Legile binelui utilitar și legea morală prescriu uneori aceleași acte, dar nu factualitatea, ci orientarea lor este decisivă.

48. Fericirea se poate obține chiar ignorînd legea etică sau violînd-o.

49. Suma opțiunilor bune sau rele din univers nu este egală cu suma bucuriei sau a durerii din univers. Coincidența nu ar putea avea loc decît a. cînd cîmpul libertății ar fi coextensiv cu cîmpul existenței; b. cînd cîmpul adevărului ar fi coextensiv cu cîmpul conștiinței; c. cînd orice voință ar fi bună.

50. În ciuda a tot ce s-a spus pînă aici, există în lume, ca o frumusețe, un har și o noblețe a ei, un bine născut și nu făcut, *physei* nu *thései*, un bine parcă natural și spontan, un bine neales. Să se nască el oare, pe ascunse căi, din toate alegerile bune ale voințelor libere din univers?

CONTINGENȚA ÎN CADRUL UNEI ANALITICI A MODALITĂȚILOR

Modalitățile se constituie prin raportarea unui existent la propria sa posibilitate.

Contingența poate fi afirmată într-un univers existent în care nu tot ce există există în mod necesar. *Contingentă este orice entitate a cărei inexistență poate fi concepută sau, în alți termeni, care, fiind, ar fi putut atît să fie, cît și să nu fie.*

De asemenea, contingența poate fi afirmată într-un univers posibil în care o parte dintre posibile sînt necesare, iar o altă parte nu: atunci *contingente sînt posibilele nenecesare*, a căror posibilitate este nedeterminată. Așadar, atîta vreme cît acceptăm această definiție, posibilul nu este același lucru cu contingentul, iar deosebirea dintre ele este de treaptă modală: așa cum mai sus se distingea între existentele necesare și existentele contingente, aici trebuie distins, înlăuntrul lumii posibilelor între posibilele necesare și posibilele contingente.

Contingența este deci exclusă din orice univers existent în care orice existent este necesar și, de asemenea, din orice univers posibil în care orice posibil este necesar.

Pe de altă parte, într-un univers modal care admite contingența, ea poate viza nu numai un anume existent ca existent sau un anume posibil ca posibil, ci și determinările, atributele sau „accidentele" lor, fiecare putînd fi, într-un sens foarte general, altfel.

În sfîrșit, pînă acum contingența a fost enunțată doar *de rebus singularibus*, dar ea poate fi afirmată și despre un întreg univers, fie el actual sau posibil, spunînd că acel

univers, în întregimea lui, putea să nu fie sau să fie altfel, respectiv ar putea să nu ajungă să fie, sau să ajungă să fie altfel, în ambele cazuri, desigur, numai cînd e vorba de universuri existente sau posibile contingente.

Pentru a putea orienta mai strict teoria contingenței este indispensabilă integrarea ei într-o structură coerentă a modalităților, și anume:

1 existent
- a. necesar: ceea ce există și nu ar fi putut să nu (ajungă să) existe
- [b. imposibil: ceea ce există dar nu ar fi putut să (ajungă să) existe]
- c. contingent: ceea ce există dar ar fi putut
  - fie să (ajungă să) existe
  - fie să nu (ajungă să) existe

2 posibil
- a. necesar: ceea ce nu există încă dar nu ar putea să nu ajungă să existe
- b. imposibil: ceea ce nu există încă și nu ar putea să ajungă să existe
- c. contingent: ceea ce nu există încă și ar putea
  - fie să ajungă să existe,
  - fie să nu ajungă să existe

Această structură a modalităților are cîteva simetrii și asimetrii vădite, care au nevoie să fie legitimate, căci totul decurge de aici și orice arbitrar trebuie eliminat sau justificat.

1. Existentului nu i-a fost opus, simetric, inexistentul, ci posibilul în accepțiunea nu de neființă, ci de inexistent modal, adică de inexistent raportat, prin intermediul posibilului la existență: inexistentul deocamdată sau încă neconfruntat cu existentul, dar orientat către el, un inexistent în drum cert sau incert, determinat sau nu, spre starea de

existență. Abia la capătul acestui drum, dacă constatăm un inexistent modal care, putînd să ajungă sau nu să existe, n-a ajuns să existe, putem vorbi de un inexistent rezidual, un neîncă existent care s-a dovedit imposibil și a ieșit astfel atît din istoria posibilului cît și din cea a existentului. Astfel se poate afirma că nu există un inexistent necesar, ci numai unul posibil, fie el necesar sau contingent.

De altfel, fără conceptul de posibil singura distincție ar rămîne aceea, nemodală, dintre existentul și inexistentul pur, dintre o ființă și o neființă fără procesualitate, de-a pururi fără comunicare, de-a pururi inconvertibile. Nu se poate vorbi despre modalități în felul de mai sus decît admițînd raportabilitatea existentului la posibil și invers. Din acest motiv, aflîndu-se atît în lumea modalităților, cît și în cea a devenirii, ceea ce pur și simplu există sau nu există nici nu a fost enunțat aici.

2. În structura modală propusă, raportarea existentului la posibil și a posibilului la existent se manifestă prin prezența posibilului („a putea") în definițiile existentelor și prin aceea a existentului („a exista") în definițiile posibilelor. Cu alte cuvinte, existentul, pentru a deveni din pur existent un existent modal, are nevoie, între sine și sine, de un ocol prin zona posibilului, care să-i certifice natura modală. Posibilul la rîndul său, pentru a defini modalitatea posibilității sale și a se certifica drept posibil, are nevoie de confruntarea cu existența pe care o poate sau nu dobîndi sau pe care nu are cum să n-o dobîndească. Posibilul ca pur posibil, neconfruntat astfel, se dizolvă în neființă.

3. Existentul imposibil are în structura modalităților doar un loc ideal și trebuie eliminat pentru că este analitic contradictoriu: a afirma despre un existent că ar fi putut să nu existe nu afectează existența, ci necesitatea lui, pe cînd a afirma că un existent n-ar fi putut să existe îi dizolvă existența și îl elimină din sistem; despre un existent se poate spune doar că e posibil (*ab esse ad pos-*

se valet illatio). În schimb, ca în 2 b, putem nega posibilitatea unui inexistent de a deveni existent, obținînd astfel, în sfera posibilului, un loc pentru imposibil, care nu este decît necesarul negativ corespunzînd celui pozitiv (ca în 2 a și, deasemenea, 1 a). Trebuie observat că necesarul, fie el pozitiv sau negativ, nu poate fi afirmat simultan și nedeterminat-disjunctiv unuia și aceluiași posibil, căci necesitatea este determinare, în schimb contingentul, fiind o modalitate disjunctivă, nu poate fi opus unui negativ al său, căci îl conține, ca alternativă, în sine.

Dacă necesar e ceea ce nu poate să nu existe și imposibil este ceea ce nu poate să existe, atunci contingentul negativ ar fi ceea ce nu poate nici să existe, nici să nu existe, ceea ce ar reveni la a afirma că este necesar atît să existe cît și să nu existe.

De altfel necesitatea însăși a fost formulată aici (datorită presiunii sistemului) ca posibilitate negativă: „nu ar fi putut (nu ar putea) să nu existe", unde „a nu putea să nu" este echivalent cu „a trebui", „a fi necesar". Adoptarea acestui limbaj este expresia primordialității modale acordată în sistem posibilului: necesarul apare numai acolo unde poate fi gîndit posibilul și nu este decît un caz particular al posibilului.

4. Întreaga structură modală este încărcată de procesualitate sau temporalitate.

a) Prin „ceea ce există" se înțelege ceva care, conform parantezelor, fie că există dintotdeauna, fie că a ajuns să existe, există în momentul în care un subiect îi constată existența, moment care se mișcă veșnic în timp o dată cu subiectul. Pentru ca să fie altfel ar trebui ca întregul existent să fie simultan, sau ca subiectul să-l poată considera simultan (și atunci el ar fi Dumnezeu), sau ca timpul să fi ajuns la capătul său și totul să fie trecut și sfîrșit.

b) Această instantaneitate mobilă a enunțurilor modale se vede și din folosirea lui „încă" în „ceea ce nu există

încă". „Încă" exprimă de altfel o dublă referință temporală: aceea la momentul (mobil) al constatării unui posibil și aceea la trecerea (sau nu) a posibilului în existent, căci orice posibil este, prin definiție, anterior existentului spre care e orientat și simultan cu aserțiunea posibilității sale.

c) „A ajunge să" exprimă și el procesul de dobîndire al existenței, și anume nu trecerea de la inexistent la existent, ci de la posibil (nu încă existent) la existent.

d) În sfîrșit, „a putea", care apare de fiecare dată la condițional, apare în sfera posibilului la prezent („ar putea"), iar în sfera existentului la trecut („ar fi putut"). Și este normal să fie așa: condiționalul exprimă de fiecare dată o ipoteză formulată în momentul luării în considerare a unui posibil sau a unui existent, ipoteză care în cazul posibilului se referă la un moment ulterior (de unde folosirea normală a condiționalului prezent: ceea ce este acum posibil urmează sau nu să ajungă să existe), iar în cazul existentului se referă la un moment anterior, a cărui importanță în orice teorie a modalităților este hotărîtoare, căci ne obligă să răspundem la întrebarea: *În ce sens putem afirma că ceva care există n-ar fi putut să nu existe sau ar fi putut fie să existe fie să nu existe?* Sau mai pe scurt: *În ce sens putem afirma că ceva care există ar fi putut să nu existe?*

Cînd este vorba de un posibil, este limpede că, în momentul luării lui în considerare (moment numit „prezent") ne orientam către existența sau inexistența lui ulterioară. Dar cînd considerăm, în „prezent", un existent, *sîntem obligați să procedăm la o regresiune modală ipotetică*, adică să admitem că existentul e un fost posibil, să ne întoarcem imaginar la o fază în care presupunem că existentul actual era încă un posibil și să statuăm existentul actual în lumina acestei ipoteze, întrebîndu-ne ce anume posibil ar fi fost, căci dacă a fost un posibil necesar „nu ar fi putut să nu (ajungă să) existe", iar dacă a fost un posibil contingent „ar fi putut fie să (ajungă să) existe, fie

să nu (ajungă să) existe". Altfel spus, caracterul necesar al existentului este pus la îndoială și apoi afirmat în cazul existentului necesar și negat în cazul existentului contingent. Nu se poate face afirmarea inexistenței unui existent, ci doar a inexistenței lui ipotetice: cînd afirmăm că un existent ar fi putut să nu existe, îi negăm necesitatea, nu existența. *Fără această regresiune modală ipotetică tot ce am putea spune despre un existent este că există.*

Orice posibil este așadar orientat către viitor și orice existent, pentru a deveni modal, poate fi gîndit în sfera posibilului doar printr-o întoarcere imaginară în trecutul lui.

5. Disjuncția de la contingent („fie să existe, fie să nu existe") este doar o explicitare netă a ceea ce posibilul este prin natura sa: o nedeterminare existențială. Iar nedeterminarea aceasta nu este exclusă nici din natura posibilului necesar, căci necesitatea unui posibil este o posibilitate printre altele atîta vreme cît avem de-a face cu un sistem polimodal.

6. Folosirea conjuncțiilor dintre cele două părți ale definițiilor (prima definind modalitatea fundamentală și a doua submodalitatea) se dovedește relevantă: „și" în 1 a (necesar), 2 b (imposibil), 2 c (contingent), „dar" în [1 b (imposibil)], 1 c (contingent), 2 a (necesar), deci „și-dar-dar" în sfera existentului, „dar-și-și" în sfera posibilului. Dat fiind că „și" exprimă continuitatea, compatibilitatea etc., pe cînd „dar" are o valoare inversă: ruptură de inerție, discontinuitate, incompatibilitate etc. (marcînd faptul că un enunț nu este, într-o măsură mai mică sau mai mare, în prelungirea enunțului precedent), apare clar că prezența lui „și" în sfera existentului relevă *continuitatea sau compatibilitatea dintre existent, și necesar,* iar prezența lui în sfera posibilului relevă *continuitatea sau compatibilitatea dintre posibil și imposibil* (care nu este decît o posibilitate neconfirmată sau zero), *și dintre posibil și contingent.* În

schimb, „dar" *opune [imposibilul și] contingentul existentului și necesarul posibilului.* În termeni gramaticali tradiționali s-ar putea spune că „și" trimite la modul potențial, iar „dar" la modul ireal, în trecut sau în prezent după cum e vorba de sfera existentului sau de cea a posibilului.

7. Din motive de economie, în sistemul propus al modalităților existentul ca punct al lor de referință a fost înțeles ca *omni modo determinatum (Sosein, haecceitas)*, adică „a exista altfel" a fost implicat ca un simplu caz particular al lui „a nu exista". Despre contingența atributelor se va vorbi altădată.

8. Din definițiile date nu rezultă cînd și dacă e vorba de întreaga lume existentă sau posibilă sau de universuri existente sau posibile în care, în proporții nedefinite, unele lucruri sînt necesare, iar altele contingente. În stadiul analiticii modalităților nici nu se poate avansa mai mult. Caracterul global sau parțial al submodalităților, însăși coexistența modalităților sau reducerea lor la una singură (existentul necesar sau posibilul contingent, mai rar existentul contingent), raportul dintre modalități și subsistența sau devenire aparțin vorbirii despre lume, nu vorbirii despre modalități.

9. De asemenea, se poate admite, la rigoare, existența lumii fără existența unei subiectivități, precum și existența lumii ca pură existență, eventual ca pură posibilitate, dar nu se poate vorbi de existent și de posibil modal fără a afirma, implicit, existența unei instanțe subiective care să mijlocească raportarea existentului la posibil și a posibilului la existent, lucru care rezultă și din temporalitatea subiectivă a modalităților. Într-adevăr, raportarea retrospectiv ipotetică a existentului la posibil presupune o sferă subiectivă a gîndirii și a imaginarului, iar raportarea posibilului la existent presupune o sferă subiectivă a viitorului, a ceea ce nu s-a petrecut încă prin

raport la punctul etern mobil al subiectivității. Tot restul este doar ființa în sine mereu prezentă sieși, stătătoare în mișcarea ei fără reper, oarbă și mută.

Posibilul

S-a putut vedea cum, din mai multe puncte de vedere, conceptul de posibil este central pentru construirea unui sistem al modalităților. Dacă, printr-o asumpțiune sumară, existentul poate să apară ca ceva simplu, ceea ce este și, fiind, se dă ca stare a ființei, posibilul are o geneză ideală mai ocolită. Posibilul este inexistentul raportat la existent și, neavînd loc în sfera existentului, el nu poate fi decît gîndit, fie ca posibil logic în măsura în care este lipsit de contradicție, fie ca posibil imaginar, deci ca o reprezentare a ceea ce nu există pornind sau nu de la ceea ce există, fie ca un posibil existențial al cărui spațiu de aplicare este încă neîntîmplatul, adică viitorul. Dar viitorul nu este doar un spațiu care poate fi gîndit, el este și spațiul către care sînt orientate toate procesele din lumea timpului, inclusiv acțiunile ființelor libere finite, spațiul de făcutului în prelungirea celui al făcutului, al de îndurătului, opus celui al îndurătului. Privind într-acolo putem afirma că ceva are să aibă sau n-are să aibă de bună seamă loc, sau că poate o să aibă sau poate nu.

Posibilul, într-adevăr, s-a născut în subiectele finite trăitoare în timp din chiar finitudinea și temporalitatea lor, adică, pe de o parte, din îndoita limitare a cunoașterii și a acțiunii și, pe de alta, din convertirea timpului în devenire trăită și în durată. Structura timpului este asimetrică. De existat în sens strict există numai prezentul. Trecutul nu mai există, el doar subzistă. Subzistă în trăirea subiectului, ca amintire, și în datul subiectului, ca prezent. Cît despre viitor, el nu există în sensul că nu exis-

tă încă. Singurul lucru care există în el este acest „încă": certitudinea *prezentă* că va exista, adică pura lui posibilitate; el poate să existe: posibilitatea tot *prezentă* a existenței sale. Neexistînd încă, nici nu poate fi cunoscut în sensul în care poate fi cunoscut (cu toate mărginirile oricărei subiectivități finite) existentul și subzistentul (preexistentul căzînd el însuși sub puterea de cunoaștere a existentului). El nu poate fi decît obiectul unei științe cvasioraculare a posibilului.

Un alt criteriu de asimetrie apare în sfera acțiunii. Acțiunea este întotdeauna acțiune în prezent. Trecutul este pentru totdeauna sustras oricărei acțiuni. Viitorul are alt statut: orice acțiune are loc în prezent dar e întotdeauna orientată spre viitor. Chiar „a avea" are în bună măsură sens prospectiv. Ce ne înconjoară în prezent ne interesează mai mult prin posibilul pe care îl conține și de aceea trăim spre viitor, apăsînd statornic pe peretele dinspre viitor al prezentului. Dacă viitorul n-ar fi dat în cunoaștere ca posibil și ca spațiu al posibilului, dacă fiecare clipă ar fi sfîrșitul timpului, orice acțiune a ființelor libere finite ar înceta. Un alt nume al imposibilității viitorului este moartea. Pe de altă parte, posibilul este, prin însăși natura sa, anterior oricărei realizări a lui.

Indiferent ce se poate afirma despre timpul fizic, timpul trăit are un sens și este ireversibil, căci orice viitor și prezent devine trecut, invers nu, și posibilul poate deveni existent, invers nu. Dar acest sens nu ajunge pentru a transforma timpul în durată, ci se poate gîndi o orientare a prezentului singur. Numai că atît pentru orice subiect finit cît și pentru întreaga mulțime a subiectelor finite a exista înseamnă a fi în prezent, dar a trăi înseamnă a trece din pura existență a clipei în martor și actor al devenirii, înseamnă a institui timpul ca procesualitate și, în măsura dată omului, a obiectiva această procesualitate. Trăirea înseamnă memorie, orientarea către posibil, identitate și

continuitate, și în sfera ei existența capătă o nouă dimensiune. Prin instituirea timpului ca procesualitate trebuie înțeleasă trecerea timpului din instantaneitatea lui „a exista" *în durată ca timp al devenirii*. Iar prin obiectivare trebuie înțeleasă păstrarea identității, continuității, orientării și ordinii de succesiune a prezentelor trăite și transformarea lor în istorie cu, drept corolar, convertirea perpetuei mișcări a lui *astăzi* (cu un ieri și un mîine) în dată din calendarul lumii, data independentă de temporalitatea subiectivă și de referința mobil-instantanee la ea, un punct al duratei globale raportat la un sistem de referință extrasubiectiv, la un eveniment care face parte din durată și are în ea un loc determinat prin simultaneitatea, anterioritatea sau posterioritatea extrasubiectivă a evenimentelor. Astfel subiectul rămîne în timp, dar timpul se eliberează de subiectivitate și devine intersubiectiv și stabil, devine istorie și durată care crește mereu o dată cu mutarea hotarului prezentului. În alți termeni, același lucru se poate spune afirmînd că prezentul obiectiv devine trecut, dar cel subiectiv niciodată, mișcîndu-se o dată cu existentul subiectiv. În același sens putem spune că viitorul subiectiv rămîne pentru totdeauna viitor.

Aceasta este originea temporală a posibilului, cu viitorul ca posibil pur și totodată cîmp de împlinire a posibilului. Posibilul trebuie însă definit și prin cealaltă latură, enunțată mai sus, a subiectivităților finite, prin finitudinea lor. În această lumină, posibilul este un concept limitativ.

Dar nu numai limitativ ci și autolimitativ. Într-adevăr, din sistemul modalităților (adică din analitica lor) rezultă că, la una din limite, posibilul devine posibil necesar, ceva care nu există încă dar va exista în mod cert sau, în termeni probabilistici (probabilul fiind măsura posibilului), ceva a cărui posibilitate este 1. Acesta este virtualul sau potențialul și nu e altceva decît necesarul căruia îi lipsește deocamdată existența și care așteaptă, la porțile ei, să devină

actual. Vorbind despre acest posibil și confundîndu-l cu întregul posibil, s-a făcut eroarea de a afirma că posibilul e un simplu miraj al viitorului în prezent și al prezentului în trecut, la care corespund alte două erori, cea megarică, de a crede că nu există decît posibile necesare și cea din filozofia existenței de a crede că, măcar în lumea umană, singura modalitate este posibilul contingent.

La cealaltă limită posibilul are probabilitatea zero și devine imposibil: ceva care nu există și nu va exista în mod cert.

Orice posibil a cărui existență sau inexistență viitoare este certă este un posibil contingent, cu o probabilitate mai mare decît 0 și mai mică decît 1. Posibilul contingent este posibilul prin excelență și lui i se spune adesea, pe scurt sau din eroare, posibil. El este acela pe lîngă care se poate folosi „poate": poate da sau poate nu, adică un verb esențial al posibilității, adverbializat.

Dar analitica oricărui concept provine, sintetic, din experiență și acolo trebuie căutată întemeierea posibilului. În primul rînd, fără conceperea viitorului ca posibilitate pură, lumea acțiunii și a timpului ar înceta. Ea trăiește însă mereu cu gîndul că din actualizările în care au murit rînd pe rînd posibilele lor se nasc mereu alte posibile (căci nu e adevărat că lumea autentică a lui *Dasein* este determinată, nu sporită de actualizări), că în continuare a tot ce s-a făcut e cu putință să se mai facă ceva, că după toate cîte s-au întîmplat ceva mai poate să se întîmple. Iar măsura acestei posibilități este posibilitatea 1: viitorul e un posibil necesar.

Dar nu și întreg conținutul gîndit al viitorului, nu toate evenimentele pe care le putem concepe ca făcînd parte din el, ci numai acelea care seamănă în certitudinea lor, generată în experiență, cu viitorul însuși. E vorba, firește, de sfera actualizărilor lui „dacă... atunci", de ceea ce are loc ori de cîte ori condiția și cauza lui produce, și care

are loc într-un singur fel: evenimentele determinate, orice eveniment care are o singură și mereu aceeași posibilitate. O parte din prezent e alcătuită din aceste posibile, iar evenimentele care le corespund în viitor sînt evenimente a căror certitudine este dată de regularitățile din experiență. (A hotărî dacă această certitudine izvorăște din însăși natura lucrurilor sau este o pură ipoteză întemeiată pe regularități fenomenale aparține unui alt discurs.) Aceeași certitudine însoțește, ca necesitate negativă, imposibilitatea. Ideea de imposibil se naște tot în empirie, din două obîrșii. În lumea evenimentelor naturale, din însăși legea determinărilor necesare, tot ce îi contravine fiind imposibil (ipotetic imposibil dacă punem la îndoială esențialitatea datului empiric). În sfera subiectivității finite, imposibilul e ceea ce se izbește de o limită logică sau epistemologică, ceea ce nu poate fi gîndit și ceea ce nu poate fi cunoscut. Iar în sfera acțiunilor libere, imposibilul e ceea ce nu stă în puterea agenților finiți, fie că îl considerăm pe fiecare în parte, fie totalitatea lor, adică, din nou, ceea ce contravine determinărilor necesare. Dar nu numai asta. În lumea agenților liberi finiți există atît falsul posibil, ceea ce credem că ne stă în putință și de fapt nu ne stă, cît și imposibilul nenecesar, deocamdată imposibilul, ceea ce nu poate fi gîndit încă drept (epistemologic sau praxiologic) posibil, dar nu este în mod necesar exclus să poată fi făcut. Nici un prezent (cu trecutul care subsistă în el) nu dă întreaga măsură a puterilor noastre. În acest sens, posibilul e mai sărac decît existentul viitor. Trebuie deci să-i facem un loc în sfera posibilului și imposibilului provizoriu, dar acesta este de fapt un posibil contingent, care este dat în natura niciodată pe deplin revelată a libertății. Și tot în sfera posibilului contingent tind să-și găsească locul și toate posibilele din sfera naturală despre care nu se poate spune că sînt posibile necesare, precum și ceea ce este logic posibil dar nu și logic necesar. Astfel posibi-

lul contingent poate fi definit ca ceva care, ontologic, nu este nici necesar, nici imposibil, și care, dacă necesarul și imposibilul n-ar exista, ar avea în puterea sa întreaga lume.

Posibilul contingent

Conform definiției sistematice, posibilul contingent este ceea ce nu există încă și-ar putea fie să ajungă fie să nu ajungă să existe. El este mai bogat decît existentul care-i corespunde în viitor, pentru că orice disjuncție ipotetică este mai bogată decît rezolvarea, prin actualizare, a ei.

Orice discuție despre el trebuie să plece de la distincția fundamentală dintre *phýsis* și *proáiresis (eleuthería ton proairéseon)*, dintre lumea naturii și lumea autentică a libertății (înlăuntrul căreia orice limitare apare ca natură), dintre natura care se dă subiectului ca natură pustie și cea care se dă agenților liberi finiți ca sferă a acțiunii lor și pasiunilor lor (cea prin raport la care se și pot defini ca agenți care se autodetermină reflexiv în lumea determinărilor).

I

Cum natura pustie ni se dă ca obiect în timpul nostru, posibilul contingent raportat la ea ia forma incertitudinii disjunctive: pentru noi, ca subiecte, un posibil actual poate să devină sau să nu devină actualitate, cu diferite grade de probabilitate între 0 și 1. În acest punct, analiza moștenește o lungă dispută, cu rezultate încă foarte controversate, între cei care susțin caracterul obiectiv și cei care susțin caracterul subiectiv al contingenței prospective din sfera naturii. Într-adevăr, se poate susține atît că aserțiunea de contingență se face *respectu defectus nostrae cognitionis*, cît și că o astfel de aserțiune se întemeiază pe o anume zonă de nedeterminare sau pe un anumit grad de

nedeterminare a datului extrauman: *respectu defectus naturae.* În prima ipoteză totul ar fi previzibil pentru o inteligență suficient de puternică și întregul posibil ar fi, obiectiv, un posibil necesar și doar subiectiv și poate provizoriu un posibil contingent. În a doua ipoteză se admite existența obiectivă a nedeterminării naturale. Ca și în cazul caracterului esențial necesar sau nu al regularității conexiunilor, nici o dispută privitoare la natura subiectivă sau obiectivă a posibilului contingent nu poate fi tranșată într-un chip decisiv. Stă în natura și în definiția finitudinii umane atît de a se izbi, în anumite direcții, de limita aporiilor, a antinomiilor și a paradoxelor, cît și, pe alte direcții, de a fi mărginite în însăși cunoașterea limitelor propriei sale finitudini. În cazul de față afirmarea imprevizibilității sau a previzibilității numai probabile, ca rezultat al unei limitări cognitive, nu poate fi eliminată teoretic și nici universalizată pînă cînd ipoteza contingenței obiective nu este infirmată. Iar dacă se confirmă, rămîne deschisă doar problema empirică a demarcării contingenței obiective de cea subiectivă.

Încercarea de a oferi contingenței prospective un caracter obiectiv are o lungă istorie, dar n-a căpătat încă autoritatea necesară pentru a elimina un mare număr de false probleme. Mai mult, istoria ei este statuară și într-o anumită măsură neprogresivă, iar argumentele pentru obiectivitatea contingenței au fost redescoperite mereu pornind din diferite puncte și independent de încercările anterioare.

Discuția despre obiectivitatea contingenței se poate purta în următorii termeni:

1) Admițînd că într-o serie cauzală dată apare, *causa sui*, o ruptură, o aberație spontană *(autómaton)* de la legea seriei. Această ipoteză poate fi numită, într-un anumit limbaj istoric, ipoteza clinamenului. În ultima vreme se vorbește de ceva similar în cazul variațiilor aleatorii în transmiterea codului genetic (numite, metaforic, erori de deco-

daj). Dar, între teoria clinamenului (și înaintea lui) și variațiile aleatorii afirmate de genetica astăzi la modă nu au fost puțini aceia care au susținut, într-un cadru teoretic sau altul, că există în lumea naturală astfel de derogări absolute de la determinism. Au existat chiar unii care să afirme că ordinea din univers nu este decît o etapă de stabilizare, prin dobîndirea de habitudini cosmice, a unei stări de variație spontană și capricioasă. Oricum, știința s-a constituit și funcționează pe temeiul ipotezei deterministe, pe care nici o filozofie nu poate s-o elimine atîta vreme cît se instituie ca știință. Problema existenței unor variații aleatorii și deci imprevizibile este o chestiune empirică și nu poate dobîndi relevanță teoretică generală decît pe temeiul și în cadrul determinismului.

2) Admițînd că există determinare a ansamblurilor, dar nedeterminare a părților componente (teoria cinetică a gazelor, mișcarea browniană, fizica cuantică), în astfel de cazuri însumarea nedeterminării fiecărui component în parte apare, la nivelul determinării ansamblului, ca lege statistică: dezordinea microfizic devine ordine la nivel macrofizic, microdezordinile anulîndu-se unele pe altele și stabilizîndu-se, ca ansamblu, în jurul unor valori determinabile și previzibile.

Este neevident dacă, în acest caz, este vorba de un indeterminism obiectiv. Aici mai mult decît oriunde se poate admite că, cu o putere cognitivă mai mare, s-ar putea descoperi legea de mișcare a fiecărui microelement în parte. Deși aici se pare că limita nu este doar provizorie, ci definitivă, pentru că, potrivit principiului indeterminării din fizica cuantică, datorită faptului că observatorul alterează observatul, nu s-ar putea niciodată stabili simultan și viteza și direcția unei particule elementare. Oricare ar fi cazul, faptul că nedeterminarea elementelor unui agregat nu scoate agregatul de sub imperiul determinis-

mului, fie el și statistic, lăsînd ca valorile de ansamblu să rămînă previzibile elimină acest caz, măcar în parte, dintre argumentele de invocat în favoarea contingenței obiective.

3) Admițînd că fiecare proces din lumea naturii se desfășoară conform unei legi determinate (în sens clasic sau statistic), deci că există un număr oricît de mare de serii cauzale stricte, *dar că între legi sau grupări de legi există independență, că ele sînt autonome unele față de altele. Așadar că există ordini dar nu o ordine cosmică, legi dar nu o lege a tuturor legilor.*

De altfel, se poate constata că și cele două tipuri de contingență obiectivă menționate mai sus sînt în ultimă analiză reductibile la ideea de corelație a unor autonomii. În cazul clinamenului, putem formula situația spunînd că înlăuntrul aceleiași scări (mișcări) găsim segmente independente unele de altele.

Cînd se produc erori de decodare în mesajul genetic, acestea nu sînt atît contingente în sine (mecanismul lor poate fi în principiu descoperit și ar putea avea un anumit grad de determinare). Ele sînt contingente datorită *independenței totale* dintre evenimentele care pot provoca sau permite o eroare în replicarea mesajului genetic și consecințele funcționale ale acesteia.

Pe de altă parte, în cazul 2, ceea ce conferă imprevizibilitate, deci caracter contingent, mișcării fiecărei particule în parte nu este atît caracterul ei nedeterminat cît *autonomia reală* a fiecărei particule față de toate celelalte.

Dacă acest lucru este adevărat atunci contingența obiectivă este întemeiată, nimeni neputînd afirma că a nu cunoaște inexistentul este un deficit (provizoriu sau definitiv) *nostrae cognitionis.* Acolo unde nu există lege de ansamblu, viitorul depinde și de *interferența imprevizibilă a unor linii cauzale autonome,* interferență imprevizibilă nu numai pentru intelectul finit, ci și pentru un presu-

pus intelect autointelectiv, *atîta vreme cît autonomia dintre serii este reală.* Desigur, se poate afirma o interdependență cosmică absolută a cărei unică lege ne scapă. S-a afirmat că finitudinea se știe ca finitudine dar nu poate ști limita finitudinii sale și de aceea, în cazul de față, ar putea să-și postuleze o limită falsă, conferindu-i o obiectivitate pe care nu o are. Trebuie să admitem așadar că legătura necauzală (interferența de linii cauzale autonome), care se manifestă prin neregularitate și imprevizibilitate, este, ca și legătura cauzală, care se manifesta prin regularitate și previzibilitate, o asumpțiune metodologică, o ipoteză operațională, nu un adevăr demonstrabil. Rămîne că negarea conexiunii universale absolute și afirmarea autonomiei ne face să știm despre lume mai mult, nu mai puțin. Natura noastră finită are de cîștigat nu numai din lărgirea limitelor, ci și din dificila cunoaștere a poziției și naturii lor, și anume a caracterului lor obiectiv sau subiectiv, provizoriu sau definitiv. În cazul aici cercetat, al posibilului contingent, problema de a nu putea decide dacă ceva din lumea naturii care nu exista încă are să ajungă să existe sau nu și, dacă are să existe, în ce formă anume capătă o soluție mai întemeiată empiric și mai concordantă cu structura atît a realității cît și a intelectului dacă admitem că, de la caz la caz, incertitudinea previziunii se întemeiază fie pe o informare (provizoriu sau poate definitiv) incompletă și pe nedescoperirea legii, fie pe caracterul obiectiv imprevizibil al interferențelor de autonomii. Contingența viitorului nu are statut logic, ci doar epistemologic sau ontologic. Pe de altă parte există de bună seamă și cazurile îndoielnice, în care nu putem încă ști dacă e vorba de contingență obiectivă sau subiectivă. În astfel de cazuri problema e de a ști ce trebuie să știm pentru a ști și nici asta nu știm întotdeauna. Dar dacă temporalitatea este o formă a finitudinii prin incomprezență și, în cazul subiectivităților particulare,

prin moarte, temporalitatea este, pentru *Lebenswelt* în general, și o deschidere fără limită. Lumea nu ni se dă toată pentru că ni se dă în timp, dar pentru că ni se dă în timp ni se dă mereu mai mult, fără limită. Datorită ei și datorită obiectivării spiritului în durată, adică dizolvării subiectivităților izolate și trecătoare în comunitatea interobiectivă suprasubiectivă a istoriei, lumea umană are un răgaz infinit și cumulativ. Răgazul de a fi martoră la împlinirea sau neîmplinirea unui număr infinit de posibilități, de a le verifica contingența sau incontingența, de a distinge conexiunile determinate de cele aleatoriu-heteronome și, între acestea din urmă, pe cele autentice din cele numai aparent așa. Raportul subiectiv–obiectiv este un raport istoric. Postulînd conexiunile naturale nenecesare, singura primejdie este de a le acorda în sfera contingenței un loc mai mare decît obiectiv au. Dar primejdia este mai mică decît a căuta, prematur și cu orice preț, pseudoinstituirea de conexiuni necesare acolo unde ele nu există și de a cădea astfel în păcatul multor mentalități preștiințifice.

Astfel, în sfera posibilului contingent din lumea naturală, atitudinea teoretică cea mai legitimă pare a fi aceea de a elimina tot mai multă și cît mai multă contingență subiectivă, dar nu pînă la a impieta asupra contingenței obiective, adică a conexiunilor imprevizibile care apar la interferența unor linii cauzale independente. *Această interferență este hazardul*, care a fost înfățișat aici doar ca temei obiectiv al posibilului contingent.

II

Posibilul contingent din sfera acțiunilor săvîrșite și îndurate în lumea umană are o dublă înfățișare după cum e vorba de acțiuni săvîrșite sau de acțiuni îndurate.

Cît privește acțiunile săvîrșite de agenții liberi finiți, caracterul lor fundamental este libertatea. De aici decurge și faptul că în această sferă nu există decît posibilul contingent. Într-adevăr, libertatea nu se poate defini ca atare decît afirmînd că pentru ea necesarul și imposibilul nu există. A le afirma în sfera libertății înseamnă a o reduce la sfera lumii naturale, cum este și legitim, căci nu întreaga lume umană este lume a libertății. În schimb libertății îi este posibil tot ce este dat libertății și nimic din ea nu poate fi afirmat ca necesar fără contradicție.

Dar a spune libertate înseamnă a spune autonomie și în felul acesta regăsim în lumea umană, în măsura în care este lume a libertății, conceptul care garanta și obiectivitatea posibilului contingent din lumea naturală. Caracterul contingent obiectiv al posibilului din lumea umană rezidă atît în autonomia libertății față de tot ce nu este ea însăși cît și în autonomia agenților liberi unii față de alții. Cu cît este mai mare această autonomie cu atît mai mare contingența. Așadar în sfera libertății imprevizibilitatea izvorăște atît din autonomia față de determinism a fiecărui agent în parte, care, ca agent liber, este *causa sui*, cît și din autonomia agenților unul față de altul; atît din nedeterminabilitatea prealabilă a fiecărui act liber, cît și din nedeterminabilitatea rezultatelor globale provenite din interacțiunea libertăților. E drept că agenții liberi se pot coordona, dar coordonarea aceasta este ea însăși un act liber, căci altfel se cade înapoi în lumea naturii și coordonarea liberă s-ar transforma în conexiune cauzală și ar presupune o lege a tuturor libertăților, ceea ce le-ar anula ca libertăți. Și totuși o astfel de lege există și este legea etică. Ea este însă o realitate limită, fără forță coercitivă. Autonomiile de care este vorba acum nu pot fi gîndite în regnul cauzelor, ci în acela al scopurilor. Libertatea de ceva se găsește și în lumea naturii, ca autonomie a seriilor cauzale. Libertatea pentru ceva, adică finalitatea se

prin moarte, temporalitatea este, pentru *Lebenswelt* în general, și o deschidere fără limită. Lumea nu ni se dă toată pentru că ni se dă în timp, dar pentru că ni se dă în timp ni se dă mereu mai mult, fără limită. Datorită ei și datorită obiectivării spiritului în durată, adică dizolvării subiectivităților izolate și trecătoare în comunitatea interobiectivă suprasubiectivă a istoriei, lumea umană are un răgaz infinit și cumulativ. Răgazul de a fi martoră la împlinirea sau neîmplinirea unui număr infinit de posibilități, de a le verifica contingența sau incontingența, de a distinge conexiunile determinate de cele aleatoriu-heteronome și, între acestea din urmă, pe cele autentice din cele numai aparent așa. Raportul subiectiv–obiectiv este un raport istoric. Postulînd conexiunile naturale nenecesare, singura primejdie este de a le acorda în sfera contingenței un loc mai mare decît obiectiv au. Dar primejdia este mai mică decît a căuta, prematur și cu orice preț, pseudoinstituirea de conexiuni necesare acolo unde ele nu există și de a cădea astfel în păcatul multor mentalități preștiințifice.

Astfel, în sfera posibilului contingent din lumea naturală, atitudinea teoretică cea mai legitimă pare a fi aceea de a elimina tot mai multă și cît mai multă contingență subiectivă, dar nu pînă la a impieta asupra contingenței obiective, adică a conexiunilor imprevizibile care apar la interferența unor linii cauzale independente. *Această interferență este hazardul*, care a fost înfățișat aici doar ca temei obiectiv al posibilului contingent.

II

Posibilul contingent din sfera acțiunilor săvîrșite și îndurate în lumea umană are o dublă înfățișare după cum e vorba de acțiuni săvîrșite sau de acțiuni îndurate.

Cît privește acțiunile săvîrșite de agenții liberi finiți, caracterul lor fundamental este libertatea. De aici decurge și faptul că în această sferă nu există decît posibilul contingent. Într-adevăr, libertatea nu se poate defini ca atare decît afirmînd că pentru ea necesarul și imposibilul nu există. A le afirma în sfera libertății înseamnă a o reduce la sfera lumii naturale, cum este și legitim, căci nu întreaga lume umană este lume a libertății. În schimb libertății îi este posibil tot ce este dat libertății și nimic din ea nu poate fi afirmat ca necesar fără contradicție.

Dar a spune libertate înseamnă a spune autonomie și în felul acesta regăsim în lumea umană, în măsura în care este lume a libertății, conceptul care garanta și obiectivitatea posibilului contingent din lumea naturală. Caracterul contingent obiectiv al posibilului din lumea umană rezidă atît în autonomia libertății față de tot ce nu este ea însăși cît și în autonomia agenților liberi unii față de alții. Cu cît este mai mare această autonomie cu atît mai mare contingența. Așadar în sfera libertății imprevizibilitatea izvorăște atît din autonomia față de determinism a fiecărui agent în parte, care, ca agent liber, este *causa sui*, cît și din autonomia agenților unul față de altul; atît din nedeterminabilitatea prealabilă a fiecărui act liber, cît și din nedeterminabilitatea rezultatelor globale provenite din interacțiunea libertăților. E drept că agenții liberi se pot coordona, dar coordonarea aceasta este ea însăși un act liber, căci altfel se cade înapoi în lumea naturii și coordonarea liberă s-ar transforma în conexiune cauzală și ar presupune o lege a tuturor libertăților, ceea ce le-ar anula ca libertăți. Și totuși o astfel de lege există și este legea etică. Ea este însă o realitate limită, fără forță coercitivă. Autonomiile de care este vorba acum nu pot fi gîndite în regnul cauzelor, ci în acela al scopurilor. Libertatea de ceva se găsește și în lumea naturii, ca autonomie a seriilor cauzale. Libertatea pentru ceva, adică finalitatea se

găsește pe deplin numai în lumea umană. Legea etică nu este o lege a cauzelor, ci o lege a scopurilor și nu are nimic de-a face cu legile naturale. Ea, în formularea cea mai generală, este legea care prescrie agenților liberi finiți eliminarea contingenței relaționale, instituirea cosmosului uman, eliminarea autonomiilor necoordonate, străine și învrăjbite. Numai că, admițînd ca posibilă o astfel de ordine, ea n-ar aduce lumii umane nici un plus de necesitate. O astfel de ordine ar rămîne o ordine contingentă a libertății, întregul posibil din ea ar stărui în contingența sa în sensul absolut că, fiind o ordine aleasă de și în libertate, opțiunile pe care s-ar întemeia, putînd duce la previzibilitate de fapt, n-ar putea duce la una de principiu, oricîtă ordine, adică coordonare de autonomii s-ar putea aduce în lume. Oricît de trainică ar putea fi în fapt ea trebuie să rămînă oricînd revocabilă pentru a-și păstra natura.

S-a discutat aici acest caz limită ipotetic pentru a pune mai bine în lumină natura contingenței din sfera acțiunii libere. Dar lumea umană nu e făcută numai din acțiuni săvîrșite, ci și din acțiuni suferite. În cazul acestora, contingența izvorăște, obiectiv, din lipsa de lege comună între om și forțele care se exercită asupra lui. Acestea sînt, întîi, legile lumii naturale, din care ființa umană face în mare măsură parte, la mai multe nivele ale existenței lui în lume, cum prea bine se știe. Toate acestea interesează aici pentru a determina natura contingenței în raporturile dintre lumea umană și cea naturală. Aceste raporturi pot fi definite în termeni de posibilitate necesară atunci cînd se au în vedere seriile determinate ale naturii și de posibilitățile contingente cînd se au în vedere atît interferențele de serii autonome cît mai ales interferențele aleatorii date de însăși autonomia omului față de lumea naturală, ceea ce, omul fiind partea a lumii naturale, nu este decît un caz particular al rețelei infinite de conexiuni nenecesare. Și în sine și prin raport la subiect *phýsis* are o zonă largă

de contingență imprevizibilă. Evident, individul uman și comunitatea umană e departe de a fi, față de natură, pură pasivitate, însă relațiile lui cu ea au un grad de determinare impus de determinismul natural.

Dar componentele individuale ale lumii umane suferă acțiuni și din partea restului lumii umane, considerate individual sau în comunități mai mici sau mai mari. Ne întoarcem astfel la sfera acțiunii, aici săvîrșite și suferite totodată. Și este vrednic de remarcă faptul că în comunitatea de oameni interferențele de autonomii duc la o scădere a libertății care, combinată cu caracterul de ființă naturală a omului, fac ca sfera umanului să nu fie coextensivă cu cea a libertății și-i dau contingenței de aici funcționarea unui agregat de microelemente al cărui rezultat global poate fi formulat, într-o oarecare măsură, în legi statistice care exprimă anumite constante și permit un calcul de probabilități de tip natural. Omul rămîne în parte natură, și prin originea lui și prin interacțiunile în care intră cu ea (parte necesare, parte contingente), dar și prin faptul că, în lumea lui, se reconstituie parțial ca natură prin funcționarea neliberă a autonomiilor componente. Prinse între niște determinări și indeterminări autonome de el, între convertirea forțată a propriei sale autonomii într-o rețea de determinări lăuntrice lumii sale și între dubla autonomie a libertății, ființele omenești aduc în lume gradul cel mai înalt de contingență a posibilităților ei. Privită înapoi, istoria lumii omenești pare să aibă un anume grad de necesitate. Privită înainte, ea are tot imprevizibilul libertății și al interferențelor aleatorii de serii independente.

LUMINILE ȘI UMBRELE SUFLETULUI

DEMNITATEA

În acest discurs despre *demnitate* va fi avută în vedere numai demnitatea individului uman definit ca entitate autonomă, deci față de care orice tribalism este heteronom. Esența lui este numai libertatea, și demnitatea lui constă în păstrarea libertății. Pentru cine poate conferi tuturor termenilor enunțați mai sus deplinătatea sensului lor, discursul despre demnitate s-ar putea încheia aici. Totuși, în asemenea domeniu, explicitarea poate să nu fie de prisos.

Ce înseamnă autonomia individului? înseamnă nu că trăiește după bunul său plac, ci că *el alege legea după care să existe.* Oricît de înguste ar fi hotarele libertății, nimeni nu poate contesta că, între aceste hotare, noi, ca ființe libere, hotărîm suveran, în virtutea unei alegeri, ce anume lege să fie legea vieții noastre. Acest lucru nu-l poate hotărî în mod legitim nimeni în afară de noi și acceptarea oricărei ingerințe sub acest raport antrenează o diminuare a demnității.

Din ce direcție putem fi constrînși să procedăm altfel decît în termenii legii alese de noi? Răspunsul, limpede și hotărît, este acela că *din nici o direcție,* sub nici un imperativ. Cine alege servitutea este, alegînd-o, tot atît de liber ca acela care alege nesupunerea. Diferența de demnitate între indivizi este aceea a calității sau a valorii alegerilor lor. Facultatea care ne face să alegem potrivit demnității se numește discernămînt, iar reacția emotivă în fața alegerilor degradante se numește indignare (vezi Patapievici, *Cerul văzut prin*

lentilă, pp. 201–202 și *passim,* unde indignarea este definită drept *„discernămîntul etic al inimii"*).

Ce ne poate determina să alegem împotriva demnității, care ar putea fi acum numită rezistența individului la orice formă de degradare a libertății sale? Evident, numai lăcomia și frica, deci *dinăuntrul* nostru. Și nu lăcomia ca apetit excesiv sau ca nevoie instinctivă de a-ți crea rezerve, ci erijarea scopului ei în scop ideal. Și nu teama ca reacție naturală în fața primejdiei, ci lașitatea, căci ce altceva înseamnă lașitatea decît să consimți la propria ta frică, alegînd-o în locul rezistenței și a curajului și a neînfricării, ca reacții ideale ale autonomiei și demnității? Desigur, nimeni nu știe, *a priori,* cum s-ar comporta sub tortură, care este suprema încercare a demnității umane. Mi s-a spus că trebuie să te gîndești intens *„să nu-ți pierzi sufletul, să nu-ți pierzi sufletul"*, dar poate nu ajunge. Tortura este o *taină,* ca și botezul sau împărtășania, și măcar atunci trebuie să îți reafirmi că *„resortul ultim al demnității făpturii este chipul sădit în noi de Dumnezeu la Facere"* (Patapievici, *Cerul...*, p. 208).

Care este drumul care duce la servitute? Sînt mai multe, dar unul, important, nu ține de frică: consimțirea la valorile gregare, închinarea necugetată la idolii tribului și la duhul tribului, cufundarea în obscura trăire colectivă, renunțarea la principiul de individuare și la prerogativele suverane ale individualității, care este, printre altele, și insurgență împotriva entropiei de masă și a misticii maselor. După cum este rezistența și, pînă la urmă, răzvrătirea împotriva oricărei încercări de forțare a alegerii tale. Căci dacă, în numele legii liber alese de noi, acceptăm autoritatea cuiva, a lăsa pe altul să hotărască cum vrea în locul tău este inacceptabil, în limitele existenței noastre de aici și de acum și din perspectiva demnității, aceasta este damnarea. Tot așa cum garanția ultimă a demnității este disponibilitatea individului pe deplin autonom ca,

între indignitate și moarte, să aleagă moartea. Nu trebuie să fim prea lacomi de viață, nici să ne temem pentru ea mai mult decît valoarea ei reală *sub specie dignitatis.* Valoare de altfel nu mică, dacă ne gîndim că tot ceea ce este vrednic de om și specific lui s-a împlinit prin individul eliberat și *omni modo determinatum,* nu prin lucrarea tiparelor întunecate ale colectivității*.

Ce întrebări se mai pun în catehismul demnității? Ce alte determinări mai are individul văzut ca entitate autonomă învestită cu demnitate?

Raționalitatea, care nu este facultatea superficială gîndită de iluminism, ci implică o bună cunoaștere și o recunoaștere a tuturor resorturilor de iraționalitate montate în noi. Raționalitatea implică detașarea, prin critică și analiză și prin integrare istorică, de orice *părtinire* inspirată de irațional. De aici faptul că individul pe deplin rațional și „detașat" poate fi capabil de cea mai de neclintit dîrzenie, dar nu de fanatism, care este o boală a stăruin-

---

* Cititorul de la noi este stăruitor rugat, pentru a vedea ce se putea gîndi despre individualitate în Anglia anilor cincizeci ai secolului trecut, să (re)citească, în *Despre libertate* a lui John Stuart Mill, capitolul III, *Despre individualitate, ca unul dintre elementele buneistări* (la pp. 73–96 ale excelentei traduceri a lui Adrian-Paul Iliescu, Editura Humanitas, 1994). Citez, pentru a se vedea cum scînteiază gîndul în vești mintele unei alte vremi: *„Nu reducînd la uniformitate tot ceea ce este individualitate* [...], *ci cultivînd și stimulînd această individualitate* [...] *vor deveni ființele umane un nobil și frumos obiect de contemplare; și, cum operele împărtășesc caracterul celor ce le fac, prin același proces viața omenească va deveni și ea bogată, diversă și animată, furnizînd mai multă hrană gîndurilor înalte și simțămintelor elevate, întărind legătura fiecărui individ cu specia sa, prin aceea că face specia infinit mai demnă ca individul să-i aparțină. Pe măsura dezvoltării individualității sale, fiecare devine mai valoros pentru sine însuși și prin aceasta poate fi mai valoros și pentru ceilalți. Există o mai mare plenitudine în viața proprie, și acolo unde se află mai multă viață în elementele componente există mai multă viață și în masa pe care ele o formează* [...]; *orice forță care strivește individualitatea este o formă de despotism, indiferent cum s-ar numi, fie și «despotismul Obiceiului».*"

ței într-un crez și care implică, explicit sau nu, exilarea din spațiul omenescului a tuturor celor care nu-l împărtășesc. Orice fanatism este, latent, criminal, și nu am fost chemați în lume ca să hotărîm arbitrar de viața (de sufletul) altora. Pe de altă parte, prin raportare la judecată, fanatismul operează întotdeauna în istorie ca mișcat de o pre-judecată, deci de ceva care, neașteptînd verificare sau nefiind sensibil la ea, este de inspirație irațională și are miros de tenebre. De aici frecvența și violența fanatismului (minor) și printre cei grevați de (fie și minore) prejudecăți.

Dreapta judecată de sine. Raționalitatea (care nu este doar judecată corectă sau „sănătoasă", ci însăși sănătatea profundă a spiritului, cu toate puterile lui) se verifică cel mai bine în judecata de sine a individului. Dreapta judecată de sine este, prin definiție, incompatibilă cu manifestarea, fie și parțială sau intermitentă, a falsei conștiințe (despre care, mai pe larg, în capitolul respectiv). Ea poate avea diferite forme, care sînt variante ale *neîmpăcării cu sine:* trufia, care este o elefantiază a sinelui și este cu totul altceva decît mîndria aproape impersonală și abstractă de a fi ceea ce ești: este dorința de a fi mai mult decît ești, minți-ndu-te înainte de toate pe tine însuți. Și mai există smerenia bolnavă, martoră a unei conștiințe impure, o variantă a căreia este aceea care, *more russico*, se bate cu pumnii în piept strigînd: „Vai mie, păcătosului" pentru excesele sau nevredniciile sale de ieri și o face doar ca să-și ușureze conștiința printr-un simulacru retoric de penitență și pentru a putea, mai ușuratic și mai voios, să recidiveze. Dar să nu uităm *mila de sine*, care este, și ea, un *sentiment* întemeiat pe o autoevaluare greșită. Omul care i se lasă pradă se socotește o victimă, un persecutat de soartă și de oameni, un nedreptățit, prin raportare la calitățile sau la intențiile sale. Cu alte cuvinte, se demite de la responsabilitatea actelor sale și de la asumarea, cu seninătate și demnitate, a ființei sale. Și foarte adesea acest om înduio-

șat de sine este un resentimentar, iar în văicăreala lui este aproape întotdeauna o undă de venin. Toate acestea sînt unele dintre formele cele mai respingătoare ale indignității.

Forma pe care o ia, din perspectiva demnității, dreapta judecată de sine este *respectul de sine*, care este sentimentul corect și nonemfatic al valorii personale, ca om generic și ca ins, și, implicit, al utilității acestei valori, convingerea neclintită a individului autonom că lucrurile în care crede și la care aspiră sînt legitime și merită să fie duse la bunul lor capăt. Și că ceva din el rămîne inalterabil în timp, ajutîndu-l să fie mereu deasupra inerentelor șovăieli și îndoieli. Dreapta judecată de sine este, prin definiție, incompatibilă cu manifestarea, fie și parțială sau intermitentă, a *falsei conștiințe* pe de o parte, a *neîmpăcării cu sine* pe de alta. Precum și, implicit, a trufiei, care este *altceva* decît mîndria, aproape abstractă, de a fi ceea ce ești: un individ autonom; sau a smereniei bolnave, care stă martoră unei conștiințe grav alterate. Iar cine este în stare de o dreaptă judecată de sine este în stare și de a-și judeca cu dreptate dușmanul. Nu de a-l considera cu detașare ca pe o componentă necesară a realului (aceasta e sarcina istoricului), ci de a-l judeca, fie și cu dreaptă mînie, dar nu cu ură viscerală și oarbă, drept tocmai ceea ce este în lumina raționalității și dincolo de interesele care dezbină. Pînă și pe arhidușman, care este dușmanul demnității tale, trebuie să-l judeci cu acea ecvanimitate care îți întărește, nu îți slăbește puterea de a lupta împotrivă-i.

Decența, gîndită nu ca un conformism la norma general acceptată, ci ca respect de alții și de sine, în calitate de oameni prezumtiv înzestrați cu demnitate. Se poate dovedi atît deductiv cît și empiric că fără respect de sine (vezi mai sus) nu există adevărat respect de alții, ci numai o timorare obedientă și instabilă și că respectul de sine (care nu are nimic de-a face cu admirația de sine sau cu

autoindulgența) generează nemijlocit respectul de alții. Iar fără temeiul respectului mutual nu există deplinătate a demnității individuale.

Iar decența, ca respect al demnității umane, se manifestă prin *politețe*, adică prin tot ceea ce instituie o distanță convenabilă în relațiile dintre oameni și evită atît „punerea sufletului pe masă" cît și familiaritatea lăbărțată. Prescripțiile codului de politețe acceptat de o comunitate sînt convenții care permit cea mai mare bunăvoință și cordialitate, fără exhibiționism și fără ingerință abuzivă. Politețea, concepută ca dreaptă măsură între excesul de intimitate, care degenerează de obicei în grosolănie, și excesul de distanțare sau de rezervă, care poate jigni mai rău decît o grosolănie. Demnitatea umană este în primejdie ori de cîte ori se transgresează ceea ce englezii numesc *privacy*, zona inatacabilă care apără individualitatea de ingerințe inoportune, indecente și promiscue și îi îngăduie să respire aerul întăritor al singurătății. De altfel, în treacăt fie zis, capacitatea de izolare și chiar de însingurare este un semn al autonomiei individului și o garanție a invulnerabilității și a demnității sale.

La ce are de rezistat individul ca să-și păstreze intactă demnitatea? La *mistificare*, dar *discernămîntul* ne face greu de amăgit. La *ispitirea cu bunuri*, a căror acceptare reprezintă *vînzarea de sine*, cu demnitate cu tot. În sfîrșit, la *amenințări*, dar, dacă este ceva aproape sinonim cu demnitatea, acel lucru este *neînfricarea*, adică aptitudinea de a suferi (fie și numai prin privațiune) și de a muri *in nomine dignitatis*.

Cine, măcar o dată în viață, nu a rezistat unei perfide tentative de mistificare sau unei tentații sau unei spaime nu și-a luat încă măsura demnității sale.

De aceea putem întreba care sînt cele mai notabile virtuți pragmatice ale individului autonom. Una este *răbdarea*, sub care trebuie să înțelegem, corelîndu-le, atît *lipsa de precipitare*, buna așezare față de timp, sentimentul adînc

al clipei potrivite, al prilejului favorabil, cît și *capacitatea de a suferi* fără a te grăbi să deznădăjduiești sau să te dai bătut. Deci, capacitatea de a *dura* și cea de a *îndura*. Cealaltă virtute poartă, în planul judecății, numele de *intransigență* (cîtă vreme este vorba de esențial); este vorba de voința și putința de a nu face compromisuri, de a nu te lăsa abătut din drum, de a nu-ți face libertatea și demnitatea negociabile. Virtutea aceasta mai poate fi văzută și din unghiul indisponibilității la domesticire și la dresaj, la faptul de a fi *de neîmblînzit* și îndărătnic în numele legii căreia, pentru că ai ales-o liber, i te supui. În numele primejdiei de a nu izbuti să fim așa exclamă Emil Cioran, în *Demiurgul cel rău* (p. 170): „De-am putea să ne facem *de neumilit!*"

În sfîrșit: *Care este cea mai teribilă aporie a demnității*, momentul ei de cumpănă și îndoială? Să ai de ales între demnitatea ta și sufletul unui copil. Dar poate aceasta este o falsă problemă sau una care nu are, pînă la urmă, pînă în adînc, nici o legătură cu demnitatea, dar de la meditarea căreia nici o gîndire despre demnitate nu se poate sustrage. Dostoievski spune cîteva lucruri grave despre aceasta în legătură cu răul din lume. Dar voi cita o altă instanță: „*El* [Isus] *voia să spună... că adulții, părinții, cei bătrîni în păcat și în stare de păcat, trebuie să fie gata și să vrea — de fapt chiar să fie dornici de asta — să sufere în orice moment pentru ca anume copii mici să vină la El fără spaime, fără frică, fără pată*" și „*însuși lucrul acela pentru care Nancy are să moară mîine dimineață ca să-l postuleze: că toți copiii mici, atîta vreme cît sînt copii mici, vor trebui să fie intacți, nebîntuiți de spaime, nesfîșiați, neatinși de teroare*" (Faulkner, *Recviem...*).

DREPTATEA

În ierarhia valorilor care fac posibilă conviețuirea umană, *dreptatea*, ca realitate și ca noțiune, este fundamentală. Libertatea însăși nu se poate institui într-o lume fără dreptate, adică fără un principiu coercitiv în raport cu disfuncțiile și cu excesele libertății, care aduc daune corpului social și indivizilor care îl compun. Iar egalitatea, cînd este să aibă un sens, este egalitatea în fața legii.

Dar, ca principiu coercitiv, ca o constrîngere egalitară impusă ansamblului social, dreptatea are un statut singular: ea este consimțită și chiar reclamată de oameni ca să poată trăi împreună în bună rînduială, este un antidot împotriva a tot ce înseamnă act arbitrar, impus prin forță, este tocmai *îngrădirea arbitrarului prin arbitraj legiferat și instituționalizat*.

Istoria civilizației începe cu apariția în comunitățile umane a legii, fie ea datină sau legiferare scrisă, și a instanțelor care s-o aplice și s-o impună. Primii cîrmuitori erau învestiți cu funcția judiciară. Din îndepărtatul trecut mai străbate pînă la noi amintirea Codului lui Hammurabi, rege al Babilonului din al XVIII-lea veac de dinaintea erei noastre; gravată pe o coloană de bazalt, o mai putem vedea și azi la Luvru. În memoria omenirii, Solomon, fiul lui David, a rămas nu doar pentru că a înălțat Templul din Ierusalim, astăzi spulberat, ci mai ales pentru felul în care știa să împartă dreptatea. Printre cei mai iluștri oameni ai lumii grecești se numără Licurg, legislatorul Spartei, și Solon, care a dat legi Atenei într-un ceas de cumpănă

al vremii, iar temeiul oricărui drept în istoria legislației europene a fost dreptul roman, încununat în secolul al VI-lea d. Cr. de marele corpus de legi al lui Iustinian.

Într-adevăr, pentru ca o comunitate să se poată bucura de dreptate este nevoie, întîi, de instituirea unor legi acceptate de cei mai mulți și, apoi, de instanțele care împart dreptatea, cu drepturile și cu îndatoririle care decurg din ea, și care au capacitatea de a o impune, executîndu-și sentințele. Orice om nedreptățit trebuie să găsească dreptate, orice om care încalcă legea trebuie pedepsit, *oricine ar fi el.* Dintre cele trei puteri ale unui stat democratic, două se află în sfera dreptului: puterea legislativă și cea judecătorească. Lucrul acesta măsoară însemnătatea dreptății într-o societate bine rînduită. Mai mult, ele trebuie să fie radical independente de puterea executivă, *care ea însăși este supusă legii.* Pentru ca dreptatea să domnească între noi se cade ca tot ce ține de puterea legislativă și de cea judecătorească să fie sustras oricărei influențe sau presiuni care s-o abată de la menirea ei. Omul legii trebuie să fie nepărtinitor și incoruptibil — și pentru asta trebuie bine ales și bine răsplătit — și inamovibil, adică să nu poată fi mutat sau destituit după bunul plac al nimănui, nici măcar al ministrului de resort sau al șefului statului. Procedura judiciară trebuie să aibă în vedere numai statornicirea scrupuloasă a adevărului, cîntărirea faptelor și a circumstanțelor și neabătuta aplicare a legii.

Nimic nu vădește mai limpede și mai brutal reaua funcționare a unei societăți decît fie instituirea unor legi nedrepte, fie nerespectarea legilor bune sau atît de bune cît pot fi într-un moment dat al istoriei. Deci, pe de o parte, interese de grup politic sau economic pot duce la promulgarea unor norme dăunătoare corpului social în ansamblul lui. Pe de alta, puterea poate influența justiția în vederea lăsării nepedepsite a unor abuzuri de tot felul, acte de corupție, acte veroase, delapidări de anvergură, apro-

prieri ilegale. Protejați de sus sau între ei, autorii unor asemenea fapte prosperează, îmbolnăvind organismul social și așa bolnav. Pînă cînd domniei bunului plac îi ia locul domnia dreptății. Oricît ar dura acest proces, el merită răbdarea noastră istorică.

*

Aproape că nu există subiect mai îndelung dezbătut de mintea umană decît acela al dreptății. Nu e însă locul aici pentru un istoric cît de sumar al problemei, dar mi se pare vrednic de pomenire faptul că în anii șaptezeci ai acestui secol au apărut cîteva cărți fundamentale, care sintetizează întreaga tradiție, țin seama de greaua experiență a secolului și propun soluții noi, cu o mare gravitate și elevație intelectuală. Voi menționa cîteva dintre aceste cărți, în nădejdea că, într-un fel sau altul, vor pătrunde și în cultura teoretică de la noi. Neștiute sînt căile Domnului și lucrarea în timp a minților omenești. Iată: John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, 1972), Robert Nozik, *Anarchy, State and Utopia* (New York, 1974), Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford, 1975) și F.A. Hayek, *Law Legislation and Liberty* (1973–1979, publicată într-un singur volum la Londra în 1982). Din cea dintîi îmi voi lua îngăduința unui scurt citat: *„Dreptatea este cea dintîi virtute a instituțiilor sociale, așa cum adevărul este al sistemelor de gîndire. O teorie, oricît de elegantă și de economică, trebuie respinsă sau revizuită dacă este neadevărată. De asemenea, niște legi sau niște instituții, oricît de eficiente și de bine orînduite, trebuie reformate sau abolite dacă sînt nedrepte. Fiecare persoană posedă o inviolabilitate întemeiată pe dreptate, iar aceasta nu poate fi nesocotită nici măcar în numele buneistări a unei societăți în ansamblul ei. Din acest motiv nedreptatea tăgăduiește ideea că pierderea libertății pentru unii este legitimată printr-un mai mare bine al celorlalți. Dreptatea nu*

permite ca sacrificiile impuse cîtorva cîntăresc mai puțin decît suma mai mare de avantaje de care se bucură mulți. Prin urmare, într-o societate dreaptă egalitatea drepturilor cetățenești este considerată garantată; drepturile stabilite de justiție nu sînt supuse vreunei negocieri politice sau calculului intereselor sociale [...] *Fiind virtuți primare ale activităților umane, adevărul și dreptatea nu admit compromisuri"* (John Rawls, *A Theory of Justice,* pp. 3–4).

ADEVĂRUL

Adevărul este unul singur. El nu se schimbă. El cuprinde toate lucrurile care ating inima — onoarea și mîndria și mila și dreptatea și curajul și iubirea [...] și dragostea de dreptate și de libertate. Ele, toate acestea, ating inima și lucrurile de care se leagă inima, devin adevăr, atît cît putem cunoaște noi adevărul. Înțelegi acum?

FAULKNER, *Ursul*

Dintre toate relele care ni s-au făcut, și atît de evident ni se mai fac încă, minciuna este cel mai mare. Cel mai vătămător și cel mai blestemat, pentru că din el derivă toate celelalte. Ar merita să facem cîndva o genealogie a negativului, arătînd cum minciuna se află la obîrșia fiecărui rău omenesc luat în parte. Pînă și cele șapte păcate capitale din doctrina creștină, trufia, zgîrcenia, desfrînarea, pisma, lăcomia, mînia și lenea, sînt reductibile la o formă sau alta a neadevărului față de alții și față de sine. Iar *valoarea morală fundamentală este adevărul*. Și nu vom întreba, ca procuratorul Pilat, „Ce este adevărul?", pentru că de fapt știm prea bine cu toții, și știu și aceia care, de-a lungul istoriei sau înăuntrul vieților, și-au dat și își dau atîta osteneală să-l ascundă sau să-l măsluiască și, mai mult, care s-au străduit mereu să dea minciuna lor drept adevăr. Este mult înțeles în vorba lui La Rochefoucauld potrivit căreia ipocrizia este un omagiu pe care viciul îl aduce virtuții.

Nu este mai puțin adevărat că, oricît am ști ce este adevărul, se cere un oarecare efort analitic pentru a-i desluși determinările. Nu voi zăbovi asupra adevărului științific sau filozofic, și în genere teoretic. Totuși se cuvine să ne amintim cîtă suferință s-a îndurat și chiar cît sînge s-a vărsat pentru afirmarea lui în lume și cum biruința unor idei respinse și detestate de ordinea constituită a schimbat forme după forme de viață. Voi reține aici, din natura acestui proces, doar un concept, acela al *voinței de adevăr*. Sau,

într-o formulare mai completă, voința de a trăi întru adevăr. De a trăi arătîndu-te drept ceea ce ești cu adevărat, nici mai mare, nici mai mic, nici mai bun, nici mai rău. De a nu propune în locul tău o aparență și o amăgire. Falsul existențial otrăvește ființa umană. Iar *cinstea este modul de manifestare a adevărului în sfera acțiunii.* Așa cum minciuna stă la temelia oricărei forme de ipocrizie, înșelăciune, abuz de încredere, cabotinism, trădare, duplicitate, împăunare, slugărnicie și a atîtor altora. Printre care nu puține se datorează nu atât unei atitudini față de alții cît unei rele raportări la sine: minciuna de sine și ascunzișul de sine, fuga de adevărul despre sine, tot ceea ce constituie cumplitul rău omenesc care este *conștiința falsă.*

La temeiul bunei raportări la adevăr stă voința de *a spune* adevărul, *coincidența dintre declarație și faptă sau gînd.* Cine are de crescut copii știe cît de greu e să le aduci pe calea aceasta pe aceste mici ființe amorale și adesea mitomane. Iar cînd cresc intră în cîmpul falsului social îndeobște și nu în cea mai mică măsură în acela al minciunii instituționalizate. Trebuie deci învățați din vreme că ocultarea adevărului este îndreptățită exclusiv în cîteva cazuri și că, în rest, în tot marele rest, *rostirea adevărului este o datorie absolută.* Cei pe care îi creștem trebuie făcuți să înțeleagă și, mai mult, să-și asimileze și să trăiască adevărul că în rostirea adevărului rezidă valoarea lor de oameni, în voința și în puterea lor de a spune adevărul și de a sta martori pentru el, cu *orice preț.* Altfel, orice altceva ar izbuti să facă în lume, pînă la măriri, vor avea rangul cel mai de jos în ierarhia morală a omenirii. Și nu-i va mai crede nimeni nici cînd vor spune adevărul, cuvîntul lor nemaiavînd trecere, ca o monedă calpă. Și mai trebuie să știe că fiecare fals comis generează, în cercuri tot mai largi, urîțenia neîncrederii și a suspiciunii între oameni, pînă la răul istoric al falsului instituit ca normă de viață.

INTOLERANȚA

Întreaga realitate cosmică este guvernată de un principiu de diferențiere și de diversificare. Dintr-un număr fundamental de elemente constante universul năzuiește mereu să producă combinații din ce în ce mai distincte în complexitatea lor, din ce în ce mai specifice, pînă la unicitatea irepetabilă a individului. Iar fiecare entitate tinde să-și mențină specificitatea și să se afirme pe sine ca atare. Ceea ce, în chip inerent, duce la tensiuni și conflicte, benefice pînă la un punct și chiar principiu dinamic al oricărei realități. Numai că în cazul realității omenești există primejdia unei *patologii a diversității*. Iar numele ei este *intoleranța*. Fiecare entitate distinctă, tinzînd, cum am spus, să dăinuie ca atare, poate fi înclinată ca, în loc să coexiste cu altele, rămînînd ea însăși sau chiar îmbogățindu-se din celelalte, să *urmărească tăgăduirea dreptului la existență a Celuilalt*, resimțit nu doar ca străin, ci chiar ca dușman, numai pentru că este *altfel*. Și atunci, în locul sănătoasei concurențe în direcția aceluiași țel și în locul unei firești coexistențe și conlucrări se instituie multimilenarul război al tuturor împotriva tuturor, *bellum omnium contra omnes*, care, potrivit *Leviathanului lui* Hobbes, este starea caracteristică a omenirii în stadiul ei primitiv. Stadiu primitiv despre care putem lua cunoștință consultînd istoria omenirii din străvechime pînă la ultima știre din ziarul de azi. Să ne gîndim la ura ucigașă dintre rase și ginți, dintre clase și crezuri, la tot ce ne-a însîngerat trecutul și ne însîngerează prezentul, la războaiele „sfinte" și la perse-

cuțiile religioase, cu fundamentalismele, cu măcelurile și cu rugurile lor, la atîtea uri de rasă care au dezonorat omenescul cu urgia progromurilor și cu infernul camerelor de gazare, la prigoanele de clasă, cu gulagurile lor și cu exterminările în masă, la atîtea și atîtea genociduri care mai bîntuie planeta și astăzi. Iar cele mai sinistre dintre ele sînt mai recente decît tot ce au scris despre toleranță Montaigne, Locke, Spinoza, Voltaire, Kant și destui alții, pînă la *Declarația drepturilor omului*, urmată nemijlocit de ororile ghilotinei.

Pentru aceia dintre noi care consideră că toleranța este o înaltă valoare morală e bine să spunem răspicat că toleranța nu înseamnă nepăsare condescendentă față de părerea sau de fapta altora, răbdate așa într-o doară, ca fiind lipsite de importanță. Și nu înseamnă, pe de altă parte, iresponsabilitatea de a-i ierta pe cei vinovați în fața dreptății și a legii. Ea înseamnă, în lumina adevărului evident, că nimeni nu își poate aroga proprietatea întregului adevăr și a întregului bine. Ea înseamnă înțelegere, îngăduință și respect, față de cel care se deosebește de tine, față de credințele, de tradițiile și de limba lui, față de drepturile și de îndreptățirile lui. Înseamnă nu dorința de a exclude, ci de a însuma, nu de a știrbi ceva din întregul lumii, ci de a lăsa să sporească umanul după legea cosmică a diversității. Și mai este bine să amintim că, întru afirmarea crezului, se cade să folosești mijloace de convingere întemeiate pe fapte verificate și pe argumente raționale, nu pe constrîngere, calomnie sau violență. Spune Caragiale — greu tolerat de unii, sub cuvînt că ne-ar fi hulit neamul: „Nici un neam de oameni nu-i mai bun sau mai rău, nici unul nu-i mai inteligent sau mai prost. Unul e mai așa, altul mai altminterea, dar, la urma urmelor, toți sînt la fel. Zi-le oameni și dă-le pace." Pentru că, dincolo de toate diversitățile, sîntem cuprinși într-o singură umanitate și, ca oameni, avem aceleași drepturi, indiferent de

cadrul instituțional în care rase, neamuri și clase distincte au fost aduse de istorie să locuiască laolaltă, și putem trăi împreună fără vrajbe zadarnice, făcînd lumea mai bogată și mai frumoasă prin însăși frumusețea și bogăția diversității. Iar cînd se ivesc interese potrivnice, hotărască legile drepte și cu dreptate puse în faptă.

TRISTEȚEA*

Cineva care ar vrea să întemeieze un *Muzeu al Tristeții* ar trebui să adune acolo toate imaginile, toate textele și toate muzicile din secole și din continente care sînt tezaurul milenar al tristeții, documentele ei de vechime și de noblețe. Arhitectura însăși a acestui muzeu ar trebui să fie cumva tristă, dacă așa ceva ar fi cu putință. Doar lungul timp, amintirea și uitarea pot cufunda în triste structurile ei. Sau trecerea într-un alt regim al luminii, cum ar fi acela de a fi veșnic sub razele soarelui negru al Melancoliei. Ar trebui să se afle acolo și un *Dicționar al tristeții*, din care să nu lipsească nici cel mai obscur cuvînt rostit în limba cea mai uitată și care să fi exprimat cîndva vreo nuanță cât de fugară a tristeții. Cît despre ce s-a scris, în vers sau în proză, o simplă antologie a tristeții n-ar fi de ajuns, este nevoie de un *Corpus Magnum Tristitiae*, în care să se afle tot, chiar tot, de la începuturi pînă ieri, de la tristețea cea mai efemeră (scrisă să fi fost) pînă la tristețea cea mai impalpabilă și diafană. Iar victoria lumii să fie altfel periodizată, după sărăcia sau belșugul de triste care însoțește timpul și dă vremilor o anume lumină a lor.

---

* De (re)citit din Cioran, în *Pe culmile disperării*, capitolele *Melancolia* (pp. 44–52) și *Asupra tristeții* (pp. 62–65), precum și pp. 157–158; cf. *Cartea amăgirilor*, pp. 26 și 148–150. De asemenea, indispensabil este capitolul *Despre melancolie* din Andrei Pleșu, *Pitoresc și melancolie*, și bibliografia citată de autor.

În perspectiva himerică a acestui muzeu voi încerca aici, ca act preliminar, să înțeleg mai în adînc ce e *tristețea.*

La temelie stau, firește, două *senzații* polare, *plăcerea* și *durerea,* pornind de la care s-a construit tot sufletul nostru de sentimente, emoții și pasiuni, distincția polară originară păstrîndu-se în seriile *plăcere* (ca sentiment) – *bucurie – fericire* și *durere* (ca sentiment) – *tristețe – nefericire.* Se va observa că tristețea, care corespunde bucuriei, ocupă, în propria sa serie, un loc median. Pe de altă parte, ea nu face parte dintre sentimentele primare, ca iubirea și ura. Acestea două sunt legate, prin rădăcinile lor, de viață și de moarte, în schimb tristețea pare a fi între regnuri, ca o bucurie căzută sub umbra durerii, ca viața sau iubirea simțite în perspectiva morții. Dar nu e așa. Tristețea nu e un sentiment primar și elementar, dar nu este nici un sentiment mixt, ci unul pe cît de simplu pe atît de greu de surprins în esența lui.

Tristețea este opusul bucuriei, sau, într-o terminologie mai populară și mai frustă, al veseliei. Trecînd de la bucurie (veselie) la tristețe, sufletul nu trece de la lumina zilei la întunericul nopții, ci intră într-o lumină de asfințit, într-un fel de penumbră sau de clar-obscur. În acest sens, tristețea este o înnegurare a orizontului bucuriei sub imperiul unei dureri. În acest sens, există tot atîtea feluri de tristețe cîte feluri de durere. Dar între durere și tristețe sînt cel puțin două deosebiri fundamentale: tristețea, spre deosebire de durere, nu poate fi niciodată subită, violentă și brutală. Am putea zice chiar că tristețea este ceea ce rămîne după violența durerii, o stare reziduală, difuză și (iar aceasta este a doua deosebire) care niciodată nu poate fi punctuală sau momentană: tristețea e o durere atenuată care se instalează în timp. Și totodată în întreg cuprinsul sufletului. Durerea, deși, pentru un timp determinat, eclipsează cu umbra ei toate celelalte zone ale sufletului, le iluminează sau le paralizează pe toate cu fulgerul ei, nu le implică substanțial în durata sa. Tristețea,

care nu e concentrată și virulentă ca durerea, ci difuză și calmă, este ca o culoare care, dizolvîndu-se, conferă nuanța ei întregului cuprins.

O altă distincție de făcut trebuie să recurgă la terminologia din muzică. Spre deosebire de durere, tristețea e întotdeauna în *minor* ca tonalitate și, ca ritm, este întotdeauna *andante* și *largo*. O tristețe în major sau desfășurîndu-se *allegro, vivace* sau nu, este o contradicție în termeni. Iar tristeții îi este dat să suspine, chiar să zîmbească, poate cu ochii înnourați sau doar mîhniți, dar în sfera ei diafană nu se aude niciodată hohot sau strigăt.

Un bun discurs despre tristețe trebuie însă, de la bun început, să facă o distincție fundamentală: aceea dintre *tristețea existențială pe* care o simțim noi înșine, ca pătimire personală, și este legată fie de evenimentele trăite de noi, fie de relația noastră globală cu lumea, fie de o schimbare mai adîncă a felului nostru de a reacționa la ele; și *tristețea contemplativă,* pe care o simțim privind lumea, întîmplările și rostul ei, care e în funcție de forma sensibilității noastre istorice sau cosmice.

Ce poate aduce tristețe vieții noastre irepetabile, singura nouă dată? Toate tristețile, de la cele ușoare la cele grele și sfîșietoare, par să țină de una sau alta dintre aceste două pătimiri: tristețea pentru ce am iubit, am avut și acum am pierdut; tristețea pentru ceva dorit și nedobîndit sau de nedobîndit niciodată.

Marea tristețe care ne poate cuprinde atunci cînd, după o îndelungată strădanie, ne-am atins pe deplin țelul, tristețe făcută din extenuare, dintr-o imperceptibilă dezamăgire și dintr-o senzație insidioasă de vid, intră în sfera nostalgiei care însoțește orice sfîrșit: cu orice biruință ceva din viața noastră se încheie, ceva care ne-a însuflețit îndelung încetează în noi. Se știe că Edward Gibbon, cel care a scris *Declinul și căderea Imperiului Roman* (1776–1788), la sfîrșitul celor treizeci de ani de muncă asiduă a simțit, încheindu-și lucrarea, o mare tristețe. Și chiar cu orice

plăcere consumată pînă la paroxismul ei și după care rămîne tristețea ca sațietate sau ca gol: viața, în noi, a pierdut ceva din ea însăși. Dar acesta este un caz mai special și mai subtil: toate pierderile și toate despărțirile, oricare le-ar fi fost nemijlocita durere, lasă după ele o mai scurtă sau mai lungă dîră de tristețe, mai molcomă decît durerea, dar umplînd sufletul, pînă în cele mai ascunse unghere ale lui, cu un fel de ceață de lacrimi. Iată durerea morții cuiva mult iubit, un caz extrem, care din durere devine tristețe, apoi, încet, prin ani, aproape uitare, apoi diafana tristețe a înseși uitării. Sau tristețea amintirii după ce uitarea părea să-și fi făcut lucrarea ei înceată și cînd auzirea unui cîntec vechi sau a unui glas asemănător, revederea unui loc fac din nou trecător sfîșietoare o tristețe aproape irosită, făcînd să reverbereze iarăși în noi marile, pierdutele ecouri ale iubirilor moarte.

N-aș ști să spun, și nu este suflet omenesc care să știe să spună pe deplin ce a fost în sufletul lui Isus în noaptea aceea din grădina Ghetsemani. După Cină îi lasă pe ceilalți apostoli acolo, luînd cu el doar pe Petru și pe cei doi fii ai lui Zebedeu, Iacob și Ioan (evanghelistul?). Iar acestora le spune: *„Sufletul meu este cuprins de o întristare de moarte"*(*Matei*, 26, 38 și *Marcu*, 14, 34). După aceea se roagă tatălui său în două rînduri, implorîndu-l să îndepărteze de la el paharul acela al suferinței și al morții. Iar celor trei ucenici le spune într-un rînd, în zbuciumul acelei nopți: *„Duhul este plin de rîvnă, dar carnea e slabă."* Dacă adăugăm la acestea tristețea infinită a strigătului de pe cruce: *„Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit!"* (*Matei*, 27, 47) și (*Marcu*, 15, 34, cf. *Psalmi*, 21, 1) putem ști că a existat în lume o asemenea tristețe, a unei ființe omenesc-divine, și, ca tristețe omenească, o putem înțelege și veșnic împărtăși. Dar poate fi tristețea lui Isus o tristețe numai și numai omenească?

Celălalt fel de tristețe, cea care înnegurează sufletul pentru ce n-am avut și nu ne va fi dat să avem, este și

ea reductibilă cumva la cea dintîi. Nu pentru că am putea pierde ceea ce n-a fost niciodată al nostru, ci pentru că, după ani de viață a sinelui și de primenire a lui la vechiul loc al iubirii *„în suflet toarce mutul Regret înfășurat în vînt"*.

Dar să ne gîndim și la tristețea *aspirației zadarnice*, care pare a avea două vremi, dintre care prima ar fi aceea a tînjirii, a nerăbdării, a neputinței de a avea imediat și deplin ceea ce atît de aprig dorim: oameni sau stări de lucruri, obiecte ale iubirii, ale ambiției ori ale vanității noastre. Numai că toate acestea sînt mai aspre sau mai clemente *dureri*. Ele nu sînt triste țe. Triste țe poate să fie numai în anumite forme mai difuze, mai calme și mai elegiace ale dorului, cînd el este adiere și boare, nu năprasnic vînt, uneori umplînd de o lină triste țe tot ce ne-a rămas de trăit. Și nu arareori transformîndu-se pentru totdeauna într-una dintre cele mai adînci și mai cuprinzătoare: *triste țea sinelui de sine*, făcută din cenușa multor arderi și din mîlul amar al unor vise aproape uitate și încununată de singurătate, de marea singurătate a sinelui cu sine.

Dacă toate acestea sînt oarecum limpezi, atunci putem proceda, fie și sumar, la o analiză a triste ții după vîrstele sufletului. Triste țea copiilor care au pierdut ceva esențial sau sînt mereu privați de bucuria lor, teribila triste țe a adolescenților grei de dorințe, slabi de puteri, visători pătimași și perplecși ai unor vise obscure sau confuze, dulce otrăviți de un prea devreme care li se pare, deja cerniți, un prea tîrziu. Dar locul împărătesc al triste ții, al triste ților de orice fel, este vîrsta tîrzie, cea din urmă, bîntuită de amintiri, de nostalgii, de regrete, cu orizontul speranței închis. Dar ați văzut cît de frumoși sînt bătrînii care-și ascund cu nobilă discre ție triste țea, dar pe care nu pot s-o ascundă de tot, li se străvede în cîte o privire, în cîte o expresie, în cîte un gest?

Dar ființei pieritoare nu i-a fost dat să simtă doar triste țea ei, ca ins pătimitor și iubitor. Există în noi puterea

de a depăși cercul îngust al sinelui și de a trăi tristețea altora, care poate nici nu-și dau seama cît ar putea fi de triști. Și nu este în joc aici o mișcare generoasă a inimii plină de milă, ci o aptitudine și mai înalt spirituală: aceea de *a simți tristețea inerentă condiției noastre*, a tuturor cîți ne naștem și ne pierdem sub cer. Putem simți compătimire pentru un om sau altul sau pentru copii vitregiți, bătrîni din aziluri, triburi care se sting, oameni dezrădăcinați, pribegi sau înfrînți, în genere pentru cei care au pierdut ceva, s-au pierdut pe sine, cei pe care îi mai însuflețesc doar puține speranțe sau numai triste amăgiri.

Dar tristețe se naște și din contemplarea istoriei: zădărnicia zbuciumului uman, perindarea de forme efemere, neistovita veștejire a tuturor gloriilor, continua scufundare în țărînă a atîtor timpuri, destrămarea și spulberarea imperiilor, amuțirea atîtor glasuri și a atîtor vuiete, măcinarea și prăbușirea în pulbere a trufașelor măreții de marmură și piatră, cetățile moarte, marile cimitire ale veacurilor cu numele mereu mai șterse, galopul hoardelor crude și avide peste strălucirea civilizațiilor, amurgul credințelor, multimilenara, muta pătimire peste care trec maree de uitare. Tristețea gloriilor și a patimilor moarte.

Locurile cîndva pline de viață, apoi părăsite, sterpe, mute, pustii, sînt tot atît de triste cît de adînc și de bogat este trecutul lor pierdut. O tristețe care nu trebuie confundată cu aceea a locurilor dintotdeauna sau pentru totdeauna pustii, goale de întîmplări, a deșerturilor uriașe de nisip, de zăpadă sau de valuri, cerul însuși cu stelele lui, inaccesibilul. Tristețea pe care o deșteaptă este aceea a pierderii noastre în singurătăți mai mari decît puterea de a le da un sens comensurabil cu existențele noastre. Căci nu ne este dat, așteptînd trecerea eonilor și sfîrșitul timpului, decît să ascultăm foșnetul uscat al vîntului în zăpada unei culmi pustii, sau, și mai în adînc, un freamăt de inimi nevăzute, pierdute, care bat în spumele mării,

umbre care trec mereu peste chipul orb al uitării, dar mai ales, mai în adînc, nedesluşita curgere prin timp şi în singurătatea lor a tuturor lucrurilor.

Se face uneori o diferență oarecum prea tranşantă între tristeţe şi melancolie, văzînd în aceasta din urmă o stare fără motiv determinat, difuză şi vagă, cu predominanţă reflexivă, încărcată de reverie şi de o anume subtilă voluptate. Însă cine a acceptat termenii analizei de mai sus va observa uşor că distincţia aceasta se întemeiază pe o *confuzie între tristeţea individual-existenţială şi tristeţea contemplativă*. Alteori se face altă confuzie, de data aceasta *între tristeţe şi durere*. Cioran atribuie tristeţii *„interiorizare dureroasă"* şi îi conferă proprietăţi mai sumbre, plutoniene, capacitatea de a *„reflecta ceva din această agonie"*, din îndelunga agonie care este viaţa; *„o fenomenologie a tristeţii ajunge la ireparabil, pe cînd una a melancoliei la vis şi la graţie"*; *„Oare există alte întristări decît întristările de moarte?"*; *„Dacă ar exista un zeu al tristeţii, lui nu i-ar putea creşte decît aripi negre şi grele, pentru a zbura nu înspre ceruri, ci în infern."* Firește nu vom răspunde acestor afirmaţii apodictice, făcute de Emil Cioran la 22–23 de ani, cramponîndu-ne, pedant şi scolastic, de propriile noastre distincţii. În acest domeniu orice clasificare prea brutală este o nedelicateţe teoretică. Important este, pînă la urmă, cum îşi trăieşte fiecare propria sa tristeţe şi, în cazul unora, mai cuprinzătoarea şi inanalizabila tristeţe de a fi în lume. Sau cum poate concepe şi simţi cineva tristeţea ca esenţă a lumii sau ca substanţă a ei, ca materia din care este făcută. Cum apare tristeţea în partea mai tîrzie a liricii lui Eminescu. El îi spunea adesea *„durere"*, dar tristeţe era, cum multe mai adînci şi mai pure n-au fost.

*

Există şi atitudini radicale care îi atribuie tristeţii o prezenţă pancosmică. Aşa am simţit şi eu cîndva. Mă resem-

nez, cerînd iertare, să reproduc aici un text al meu mai vechi, din *Norii*, pp. 114–115:

„Toate coboară și urcă în tristețe. Ea este statornică înstrăinare și întoarcere în sine a ființei, tăcerea din adîncul oricărei muzici, înserarea ce crește cu zorii laolaltă, aura de excludere care împrejmuiește orice definiție, esență și ceață, prohod neauzit, vis latent al treazului suflet al lumii, posibil nicicînd împlinit. Statornică, nu-i place decît arareori, luînd mereu forma sufletelor trecătoare, să vorbească limba lor trecătoare, nefiind numai și numai o stare, ci și un raport inteligibil, adesea între distanțe foarte mari sau uitări absolute, cărora le este ascunsă lege comună. Tristețea nu se tînguie: buzele o simt amară și o păstrează. A simțit-o pînă și Dumnezeu făcîndu-se om, Fiul care o întoarce lumii ca dragoste mîhnită și eternă. Este în alb și în roșu, în negru și în arămiu, în stîncă și în cenușă, în dreaptă și în cerc. Anotimpurile, viața și moartea sînt chipurile tristeții sieși egale. Fierbinte în foc, e puternică în lumină, lină în umbră, sălcie în vînt, se clatină în lacuri cu priveliștile a căror șoaptă întoarsă este fapta ei. E albastră în cer și searbădă în aer. Și stelele sînt triste, și zăpezile și toate făpturile, neștiind. Bucuria îi este doar cunună și zîmbet, funingine ura, timpul imagine mișcătoare, clipele ninsoare de aripi care umplu trecutul. Se află în ochii biruitorilor și ai biruiților, ai fecioarelor și ai statuilor. E limpede în ape și mută în pămînt, grea în soare. Cu amintirea se cufundă și se irosește lent ca un fum în spațiul fals al unei oglinzi. Merge cu lanurile mînate de vînt, curge cu rîurile către mări și se face valuri cu valurile lor, dînd spumei uscatul ei freamăt. În întuneric e întunecată și verde în frunzișuri, verde în ierburi, galbenă în nisipul pustiilor. Stă între stele și cade stearpă cu ele, închinînd pulberii lumina. Și tot ce trece trece cu tristețe, pe lîngă ceea ce rămîne cu tristețe, sub niște ochi fără zîmbet și orbi."

BUCURIA

Da, în ciuda a tot, despre *bucurie*. Mă voi încumeta să vorbesc despre bucurie și să arăt cîte temeiuri are ea în viețile noastre, în orice vreme și aproape orice-ar fi. Bucuria nu depinde nemijlocit și supus de împrejurări, ea este o putere vie a sufletului și își trage forța din propria ei esență. Ea știe să aleagă chiar și puținul bine cît se află într-o stare de lucruri și să-l așeze mai presus de tristețe, făcîndu-și din floare grădină. O vorbă bună, o înseninare a cerului, un rîs de copil, un gest de prietenie, un act de îndemînare sau de istețime, o delicatețe a cuiva, mirosul zăpezii, o amintire fugară îi ajung. Sufletul capabil de bucurie este bogat, cuprinzător și cald, deschis către ale lumii și către semeni. Omul care știe să aleagă bucuria nu caută răul cu lumînarea, nu se văicărește cît e ziua de lungă, nu caută la fleacuri, privește lucrurile cu îngăduință și cu zîmbet, nu face din țînțar armăsar. Și nu este niciodată mohorît sau posac, pentru că viața lui este părtașă la lumină, nu la umbră. Cine-ar citi *Paradisul* lui Dante ar vedea că e alcătuit numai din veșnică bucurie și că toată bucuria aceea e pură lumină. Mai tare decît orice beznă.

Cei apți pentru bucurie, și totodată vrednici de ea, știu să se bucure și de ceea ce, bun fiind, dar firesc, trece nebăgat în seamă, cum ar fi să fii sănătos sau liber sau la casa ta. Sau de faptul că necazurile îți îngăduie și un mic răgaz, că ai conștiința împăcată și curată sau, de ce nu, că nu este chiar atît de rău cît ar putea să fie. Am auzit în privința aceasta sfada unora, că adică a spune „bine că nu-i

mai rău" este o slăbiciune, că face jocul stăpînirii, care ne vrea mulțumiți cu puținul pe care ni-l dă, că este o demitere de la datoria de a-ți reclama drepturile tale legitime. Numai că aceștia încurcă două planuri distincte: poți foarte bine să ai dîrzenia și curajul de a lupta pentru îndreptarea lucrurilor și în același timp să te bucuri de ceea ce ai, gîndindu-te că barem nu te afli la vreme de război sau de molimă, că nu ai a te teme de zbiri, că nu ești supus la cazne, că îi poți, cît de cît, ocroti pe ai tăi, că trăiești în iubire și în bună pace, că ți-s copiii zdraveni și voioși, poate chiar deștepți și poate chiar frumoși sau amîndouă la un loc.

Și mai este o bucurie, proprie oricărui suflet bine alcătuit: aceea a priceperii și a puterii de a face bine și cu drag ceea ce faci, bucuria *lucrului bine făcut*, de la un scaun pînă la un poem. Ba chiar, un mare gînditor din prima jumătate a acestui veac, Bergson, spune că bucuria este mai ales aceasta: semnul de la fire al unei izbînzi și al unei împliniri, al unui spor adus lumii prin făptuirea ta. Dar pentru asta trebuie să trăiești pe măsura puterilor tale, să-ți găsești locul tău adevărat, să te mulțumești cu a fi ceea ce ai fost menit să fii. Mulți se înstrăinează de bucurie tocmai pentru că se înstrăinează de ei înșiși.

Și, dincolo de orice bucurie anume, mai este simpla bucurie *de a fi*, de a te afla în lume și nu în neființă, de a trăi, făptuind și îndurînd, de a simți cum se perindă, schimbătoare, anotimpurile și anii, de a fi părtaș la vremea ta și a vedea ce se mai întâmplă, cînd mai bine, cînd mai rău, de a trăi în așa fel, încît moartea ta să fie ca desprinderea și căderea la soroc a unui fruct copt și plin de bună sămînță în viața lumii.

Bucuria nu este așadar o oarecare disponibilitate contingentă, ci o virtute care, cum am spus, derivă dintr-un principiu interior, activ și dinamic, putînd funcționa independent de ce ți-a fost dat. Fără această virtute orice și

oricît ai avea, oricine ai fi, chiar și Cressus, te mănîncă tristețea, pustiul și urîtul.

Iar oamenii care știu și au puterea să se bucure fac lumea mai frumoasă, răspîndind în jurul lor, ca un har, *bucuria.*

PLĂCEREA

Se poate susține că toți oamenii urmăresc plăcerea pentru că toți doresc viața... Plăcerea... desăvîrșește viața, iar viața este un lucru de dorit. Însă întrebarea dacă dorim viața de dragul plăcerii sau plăcerea de dragul vieții poate fi deocamdată lăsată fără răspuns. Tot ce putem spune este că apar prea legate între ele pentru a putea fi separate.

ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, X, 5

Nu putem nega că majoritatea marilor culturi au recurs la distincția falacioasă dintre suflet și trup, deosebindu-le net în esența lor, opunîndu-le chiar și dînd „sufletului" o prețuire pe care trupului i-o refuză cu dispreț. Și bine știm cu toții că multe idealuri morale sînt asociate cu mortificarea trupului, cu asceza, cu renunțarea la plăceri, în numele virtuților purificatoare ale suferinței trupești prin privațiune sau chiar prin tortură (autoflagelarea, ciliciul, numeroase forme ale penitenței).

Voi afirma, fără demonstrație (nu și-ar avea rostul aici), deci voi postula că trupul și sufletul sînt două fețe ale aceleiași realități, că nu pot fi separate decît pentru comoditatea discursului și pentru a pune accentul pe o funcție sau alta a aceluiași *sine*, care este trup-suflet, așa cum spațiul și timpul sînt spațio-timp. Nu vi s-a părut niciodată curios că Dante conferă sufletelor morților un fel de trup care nu e doar aparență și simulacru, de vreme ce poate simți durerea și implicit plăcerea? Și că același Dante se simte obligat să explice pe larg de ce, potrivit credinței creștine, ne vom înfățișa la Judecata de apoi cu trupul nostru cu tot? Și totuși creștinismul se numără printre credințele care au dus cel mai departe distincția dintre trup și suflet, privilegiind sufletul. Și oare de ce, după cele mai întemeiate și mai probe mărturii, unele stări provocate de niște substanțe halucinogene seamănă pînă la identitate cu stările de extaz?

Dar, pînă la extaz, nouă, muritorilor făcuți din suflet-trup, ni s-a dat *plăcerea*, toată scara plăcerilor. Și să nu se spună că plăcerea este a trupului, că este un ce trupesc. Este la fel de imaterială și de nevăzută ca tot ce, tradițional, ține de suflet, ca sufletul însuși. Iar cine își numește trupul „fratele porc", distingîndu-l de sine și disprețuindu-l cu oarecare tandră și indulgentă condescendență uită ce abisuri de abjecție poate conține „sufletul uman". Trupul, deși nu este pură natură, este inocent ca orice realitate naturală. O realitate naturală fără care încă nu s-a văzut în lume suflet, nici spirit, cu toate elevațiile lor.

Și vorbind de natură ea a sădit în noi plăcerea, și totodată suferința privării de ea, plăcerea de a mînca pentru a subzista, plăcerea de a iubi pentru a ne perpetua cumva și dincolo de moarte. De altfel, se știe că, în istoria vieții, iubirea și moartea sînt invenții relativ tîrzii, pline de fericite consecințe. Iar omul a făcut din înmulțire și sex o feerie nesfîrșită, care îi umple istoria. Și chiar din alimentație, pe alocuri, a făurit o artă subtilă.

Și fie pomenită aici și joaca tuturor copiilor din lume, care, indiferent care i-ar fi rolul biologic, este însoțită de una dintre cele mai intense plăceri care se pot trăi în viață, cum se poate vedea numai privindu-le chipul, privirea, cînd se joacă, uneori pînă la extenuare.

Iar nouă, crescuți din bucuria acestei plăceri vechi, avînd a trece prin zile și ani, oare nouă nu ne este dată plăcerea de a auzi cum se stîrnește vîntul printre arbori, răcoarea umbrelor adînci ale verii, mirosul zăpezii, priveliștea mării neîncetate?

Dar, chiar independent de considerații asupra gradului de elaborare a unei plăceri date, vom spune că, la un nivel oricît de frust, plăcerea, așa cum stă la rădăcinile vieții, este indispensabilă vieții și că, pe deasupra oricărei plăceri determinate, gustul vieții este dat de plăcerea în sine

de a fi, care este mai mult decît suma plăcerilor date nouă, este manifestarea vitalității, a belșugului de viață care curge în vinele noastre și ne leagă de viața lumii. Și chiar în sfera acțiunii: orice acțiune care izvorăște din libertatea noastră de a alege este însoțită și stimulată de plăcerea de a o exercita. Iar plăcerea, o anumită formă intensă și decantată de senzualitate, este implicită în cea mai pură contemplație. Chiar Platon, în *Banchetul*, cînd vorbește de contemplarea Frumuseții ca Formă sau Idee, presupune că nu ajungem pînă la ea decît trecînd printr-o zonă tot mai largă și mai înaltă de plăceri, corespunzînd unor frumuseți tot mai abstracte. Dar noi, refuzîndu-l pe Platon, vom prețui plăcerea care nu duce mai departe decît frumusețea dată nouă aici și acum. Iar frumusețea, la rîndul ei, oricum am analiza-o, nu poate fi despărțită de plăcere. Nici chiar frumusețea cea mai abstractă, cea mai aparent depărtată de simțuri și de dorințe.

Fără capacitatea mereu reînnoită de indiferent ce orgasm lumea ar fi de nelocuit și de neacceptat. Ne-ar roade plictisul, ne-ar mînca urîtul, ne-am pierde într-o entropie letală. Pînă și asceza este gîndită ca un drum către extaz. Iar elanul de viață care străbate viața (și poate lumea în întregul ei) este ori voluptuos ori nul.

De aici, în chip paradoxal, și faptul că plăcerea se poate întoarce, în anumite condiții, împotriva vieții. Omul, nefiind pură natură, poate cădea în plăcere ca într-un abis și să se piardă acolo. Rupte din contextul lor, care este al întregii vieți și al plăcerii globale de a fi, anumite plăceri pot deveni, cum știm, ucigașe. Nu le cultivă decît acela care și-a pierdut măsura, deplinătatea omenească, cel a cărui vitalitate este cumva avariată, cel care nu mai e în stare să trăiască muzica atît de complexă a plăcerilor terestre și își vinde sufletul pentru un singur sunet care, tot mai intens, devine strigăt și apoi moarte.

Și, dacă ne gîndim mai bine, chiar viciile, ca să folosim o terminologie desuetă, sau măcar o parte dintre ele,

nu sînt altceva decît decontextualizarea unei plăceri și trecerea ei în exces, lipsa de cooperare cu întregul plăcerilor care, bine practicate, pot deveni, sub ochii scandalizați ai asceților, nobile virtuți. Sau, oricum, nobile, deloc înjositoare însușiri ale omului deplin și viu pe deplin.

DESPRE CREDINȚĂ

Credința este un asentiment sau o adeziune totală, neclintită și necondiționată a sufletului la o realitate ultimă care nu poate fi supusă cenzurii intelectului sau, în alți termeni, la un adevăr indemonstrabil. Oricîte pretenții la demonstrabilitate ar avea un *crez* el rămîne, și așa și trebuie, în afara logosului. Ceea ce nu înseamnă că nu poate fi comunicat în termeni conceptuali și oferit meditației. Sau că nu este, îndeobște, rezultatul unei revelații. Dar în credință discursul este rostit în vederea *comuniunii*, nu în aceea a comunicării reductibile la o structură logică. Kant spune limpede (în *Critica rațiunii pure*, II, 2, 3): *„Dacă asentimentul nu este decît subiectiv suficient și în același timp este obiectiv insuficient, el se numește* credință", despre care *„nu sînt în stare să dau socoteală din punct de vedere speculativ"*. Să nu uităm însă: Kant credea cu fervoare în Dumnezeu. Iată ce afirmă ceva mai jos, vorbind despre credința morală: *„Voi crede inevitabil în existența lui Dumnezeu și într-o viață viitoare, și sînt sigur că nimic n-ar putea face șovăielnică această credință, căci prin aceasta ar fi răsturnate înseși principiile mele morale, la care nu pot renunța fără a deveni demn de dispreț în propriii mei ochi"*. În fond, dacă vrem să mai zăbovim o clipă asupra momentului rațional, vom spune împreună cu Goblot (*Logica*, II, 50), folosind termenul de *„judecată virtuală"*, așa: *„Judecățile virtuale... sînt judecăți complete: ele au subiect, predicat, copulă, toate caracterele lor formale: nu le lipsește decît credința."*

N-aș ști să spun în termeni psihologici ce este credința, dacă e un sentiment, o emoție, altceva. Știu doar că credința postulează existența obiectului ei ca realitate transcendentă și că intră cu ea într-o profundă relație psihologică. De fapt, o să mă mărginesc, în termenii tradiției, să o numesc una dintre cele trei virtuți teologale, așa cum le-a definit Sfîntul Pavel: *„Acum dar rămîn aceste trei: credința, nădejdea și dragostea"* (*2 Corinteni*, 13, 13). Pavel care, deși a așezat în frunte dragostea, a spus în mai multe rînduri că în locul Legii, în sensul paleotestamentar, trebuie să așezăm cu prioritate credința: *„Știm că omul nu e socotit neprihănit prin faptele legii, ci numai prin credința în Isus Cristos"* (*Galateni*, 2, 16, cf. 3, 23, *Romani*, 1, 17; 3, 22 și 28, *Filip*, 3, 9). De definit, Pavel o definește o singură dată: *„Credința este... o puternică încredințare despre lucrurile care nu se văd."* Expresia limită a iraționalității credinței este faimoasa vorbă a apologetului Tertullian (155–220): *„Credo quia absurdum"*, „Cred pentru că este de necrezut", în care absurdul devine criteriu al veracității: nimeni nu poate susține un fapt atît de extraordinar și de necrezut ca învierea lui Isus fără ca aceasta să nu fie adevărată. Același radicalism reapare, veacuri mai tîrziu, la Kirkegaard, care afirmă că, în creștinism, credința e superioară științei pentru că reprezintă certitudinea cea mai înaltă, o certitudine care se raportează la paradox, deci la neverosimil, *„certitudinea cea mai pătimașă"*. A crede, după filozoful danez, înseamnă *„a voi (ceea ce trebuie și pentru că trebuie) într-o stare de supunere absolută, a te apăra împotriva gîndurilor vane de a vrea să înțelegi și împotriva închipuirilor vane de a putea înțelege"* (*Jurnal* X^4, A 635 și X^1, A 368).

Dar tot ce am spus pînă aici despre credință pare cumva exterior și rece. Credința este o pornire fierbinte a sufletului și răspunde unei nevoi foarte adînci a naturii noastre. Să ne înțelegem bine: dacă ar fi să credem numai în ceea ce este riguros demonstrabil, ar mai rămîne

puține lucruri în care să credem. Iar acelea nu ne-ar ține de cald, nu ne-ar însufleți, nu ne-ar ajuta să trăim și să murim. Simțim nevoia să credem în ceva care, pe de o parte, să pună puțină ordine în haosul vieților noastre și al istoriei și, pe de alta, să-i dea un rost care să-l includă pe individ într-un sens atotcuprinzător, eventual să-i făgăduiască iubire, iertare, mîntuire, înviere.

Dar aici trebuie să mă opresc: nu am intenția să scriu un mic tratat de teologie pe înțelesul tuturor. Gîndul meu este să arăt, atît cît mă pricep, care sînt condițiile necesare și suficiente pentru ca o credință să se numească printre marile lumini ale sufletului. Pentru a mărgini considerațiile de aici la ceea ce lumea înțelege în genere prin credință, voi vorbi numai despre credința în Dumnezeu. Și iată ce presupun că trebuie să fie, în linii mari, canonul unei relații cu Domnul:

1. Ființa lui Dumnezeu ne este dată în sentiment, și calitatea credinței noastre rezidă în calitatea acestui sentiment, în adîncimea și în fervoarea lui. Și în natura lui, care nu trebuie să fie de cutremurare și spaimă, ci de încredere și iubire. Dar cum putem iubi cu adevărat o entitate transcendentă, eternă, metalogică, metasensibilă? Făcîndu-ne iubirea pe măsura acestei entități. Este lucrul cel mai greu din sfera credinței. Dar stă în puterile noastre.

2. Ființa lui Dumnezeu nu trebuie făurită de credința noastră după modelul autorităților pămîntești. De aceea nu trebuie să o încărcăm în gîndul nostru cu nimic represiv, vindicativ și cu atît mai puțin arbitrar. Totuși ne vom izbi veșnic de nedumerirea prezenței răului într-o lume ipotetic stăpînită de un Dumnezeu totodată bun și atotputernic. Orice credință, ca să fie credință, trebuie să trăiască cu acest spin în trupul ei.

3. În orice act de credință este implicată certitudinea mărginirii sau finitudinii omenești. De aici smerenia noastră. Dar nu și sentimentul nimicniciei noastre. Dumnezeu este garantul demnității oricărei creaturi.

4. Orice credință care se afirmă ca singura îndreptățită și, în numele ei, tăgăduiește libertatea orișicui de a crede în orișice, vine în contrazicere gravă cu voința Domnului, care ne-a făurit ca ființe libere. Orice exclusivism, orice fanatism și orice persecuție, oricît de larg ar fi atestate ele de istorie, se situează într-o zonă atît de apropiată de omenescul rău, încît pare infinit departe de Dumnezeu.

5. Credința cea mai intensă și mai pură se situează dincolo de orice criteriu de răsplată sau de pedeapsă. Poate omul „cu frica lui Dumnezeu" este necesar bunului mers al realității, dar nu în el rezidă paradigma credinței. Și nici în cel care recurge, în relația cu Dumnezeu, la indiferent ce formă de tranzacție. Acela nu are cugetul curat.

6. Orice formă de respect pur formal al Legii este moralmente inferioară. Isus a spus aceasta în nenumărate rînduri. Iar istoria e plină de bigoți și de farisei habotnici, pentru care credința se află în *gesturi* (cult, ritual, eventual precauții superstițioase etc.).

7. Credința se manifestă atît prin propria ei permanentă prezență și fervoare, cît și prin faptele care derivă din ea. Lucrul este spus răspicat în cîteva dintre epistolele Noului Testament: *„Îl rog* [pe Domnul Isus] *ca această părtășie a ta la credință să se arate prin fapte"* (*Pavel către Filimon*, 6). Îndeosebi Iacov este foarte categoric în această privință: *„Tot așa și credința: dacă n-are fapte, este moartă față de sine. Dar va zice cineva: «Tu ai credința, iar eu am faptele.» «Arată-mi credința ta fără fapte, iar eu îți voi arăta credința din faptele mele.» Vrei dar să înțelegi, om nesocotit, că credința fără fapte este zadarnică?... După cum trupul fără duh este mort, tot așa și credința fără fapte este moartă."* Dar nu autoritatea acestor texte este hotărîtoare: adevărata credință, cuprinzînd întreaga ființă a unui om, își găsește singură calea.

8. În relația noastră cu Dumnezeu, evenimentul cel mai însemnat a fost întruparea lui Isus. Existența în lume a unei ființe care este *totodată Dumnezeu în deplinătatea atri-*

butelor sale și *om* pînă la un hotar greu de înțeles, taina sa și a spuselor sale, iubirea sa de noi, ciudată uneori, schimbă, măcar latent, ceva profund din *omul ca ființă naturală*. Cine caută mîngîiere în biserici, acolo să și-o găsească, precum și în orice bun sfat duhovnicesc. Dar, încheind, i-aș ruga pe cei care au citit pînă aici această carte să recitească cu toată atenția și cu toată grija întregul Nou Testament (cele patru *Evanghelii, Faptele Apostolilor, Epistolele, Apocalipsa*). Să citească, încercînd să se dezbare de orice judecată sau convingere preliminare, să uite ce li s-a spus, să se dezbare de îndoctrinări neluminate, să se gîndească adînc la sensul celor citite, aflîndu-se în fața acestor texte *în stare de deplină libertate.* Sînt pline de simboluri, de tîlcuri ascunse, de referiri la Vechiul Testament, de contradicții și de revelații. Alegeți, discerneți, cîntăriți. Și apoi, fiecare să se lumineze după puterea minții, a sufletului și a credinței sale. Nu căutîndu-și neapărat pacea: doar lumina, știind că este lumina unei taine. Nu mi se cade să vă călăuzesc mai departe, fiind, cu întreaga mea inimă, doar unul dintre voi.

DESPRE DOUĂ DIALOGURI PLATONICIENE

PARADOXUL CA PROPEDEUTICĂ ȘI CATARSĂ

(Studiu introductiv la *Hippias minor*)

Analitica dialogului

Încă dintru început, dialogul platonician, ca formă de artă și ca procesiune către o teoreză oarecare, dezvăluie și învăluie cu vizibilă deliberare și cu vizibil control, se articulează totodată net și difuz după un anumit ceremonial logic, psihologic și adesea ludic. Orice lectură neatentă sau neprevenită poate duce la impresia de pierdere printre vorbe, de redundanță, de stagnare cînd circulară, cînd labirintică. Este de datoria comentatorului, mai mult decît a interpretului, de a-i oferi cititorului un ghid de lectură (analitic și critic), supraordonat lămuririlor de detaliu, dar trimițînd la ele și integrîndu-le recursiv.

Tocmai de aceea ne-am permis să prezentăm aici o analiză care poate părea totodată prea detaliată sau prea tehnică, dar care poate ajuta mai mult pe cititorul textelor platoniciene în general (deci nu numai al lui *Hippias minor)* și care se dorește de îndemn către acest tip analitic al actualizării cunoașterii lui Platon în cultura noastră de astăzi.

1. *Scenariul angajării dezbaterii (363a–364a3).*

Aici apare un enunț al lui Apemantos care constituie pretextul și preludiul dezbaterii teoretice, și o conține *in nuce:* că *Iliada* ar fi superioară *Odiseei* în măsura în care Ahile îi este superior lui Odiseu.

2. *Teza lui Hippias degajată din tipologia eroilor homerici (364b–365de).*

Astfel discuția se angajează pe terenul unei materii literare (homerice), furnizînd pe parcurs un set de concepte

preliminare: Hippias precizează că îl consideră pe Ahile drept cel mai viteaz *(áristos)*, pe Nestor cel mai înțelept *(sofótatos)* și pe Odiseu cel mai versatil *(polytropótatos)*. Socrate nu înțelege în ce fel se juxtapune versatilitatea celorlalte două însușiri eminente și află că, în concepția lui Hippias, versatil *(polýtropos)* nu este însușirea celui care nu este sincer *(alethés)* și dintr-o bucată *(haplós)*, ci, dimpotrivă, mincinos *(pseudés)*; de unde, renunțînd la rest, Socrate reține consecința provizorie că pentru Homer, în interpretarea lui Hippias, iubitorul de adevăr și mincinosul nu sînt nicidecum unul și același.

3. *Angajarea dezbaterii pe un teren pur teoretic (365d6–366c5).*

La cererea lui Socrate, discuția se degajează de ilustrările epice și trece la dezbaterea teoretică propriu-zisă, în două etape:

a. (365d6–366a8). Prin întrebări și răspunsuri, Socrate obține de la Hippias o *definiție a mincinosului*, conform căreia acesta *(ho pseudés)*, departe de a avea notele negative ale unui deficitar sau infirm în planul capacității generice de a realiza ceva, departe de a fi naiv, prost și ignorant, este capabil de o realizare, viclean, isteț, inteligent, abil, informat și conștient, cu precizarea constantă, care provine mai ales de la Hippias, că toate aceste calități se exercită în sfera specifică a mistificării *(pseudéis, apateóntes, polýtropoi)*. Constatînd că Hippias admite pozitivitatea mincinosului ca *mincinos*, Socrate îi cere lui Hippias să reafirme teza că „oamenii sinceri și cei mincinoși alcătuiesc două categorii distincte și întru totul opuse".

b. (366a9–366c5). Această a doua etapă a discuției intrinsece, reluînd și rezumînd ideea pozitivității mincinoșilor (ca *dynatói, sofói)* o adaugă pe aceea că ei își pot exercita capacitățile atunci și ori de cîte ori *vor*; se elimină totodată incapabilii *(adýnatoi)* și ignoranții *(amathéis)* din sfera mincinoșilor posibili, rămînînd cîștigată teza că nu

ești mincinos dintr-un fel de tară, boală sau deficit a capacităților volitiv-cognitive, ci că mincinosul este un personaj considerat de Socrate pozitiv, într-o sferă pe care Hippias o pune explicit sub semnul negativului.

4. *Refutația tezei lui Hippias și primul rezultat al dezbaterii (366c6–369a3).*

Discuția intră într-o nouă etapă, marcată prin reîntoarcerea pe parcurs la o nouă paradigmă ilustrativă, care nu mai este de data aceasta vreun personaj homeric, ci Hippias însuși, care, prin polimatia sa, putea ilustra faptul că omul competent să spună adevărul este unul și același cu cel care poate rosti, cu competență, minciuna. Socrate urmărește să dovedească, supunînd întîi analizei trei dintre competențele interlocutorului său (aritmetică, geometrie, astronomie), următoarea teză: în orice sferă de activitate care comportă o competență specifică cel mai competent *(ho sofótatos)* este cel mai capabil *(ho dynatótatos)* să spună deliberat atît adevărul cît și neadevărul, adică să mintă cu competență și consecvență, spre deosebire de ignorant *(ho amathés)* care, vrînd eventual să mintă, poate cădea din întîmplare peste adevăruri pe care nu intenționase să le rostească. Rezultă că incompetentul într-o știință nu poate fi, cu competență și consecvență, mincinos în acea știință, chiar dacă ar vrea.

Socrate califică deci pe competent, *într-un sens de valorizare generică* (deci etic-neutră) drept bun *(agathós)* sau cel mai bun *(áristos)* și totodată afirmă, acum pentru întîia oară (cf. sfîrșitul secțiunilor 2 și 3 a), (a) că numai competentul, deci *unul și același om*, este capabil să enunțe, după voie, și adevărul și neadevărul; și (b) că nu e vorba de două persoane, dintre care veridicul ar fi mai bun și mincinosul mai rău. Generalizînd acest rezultat la toate abilitățile cognitive sau artizanale (ale lui Hippias), Socrate afirmă în încheiere că nu se va găsi știință sau „tehnică" „în care cel ce spune adevărul să fie altul decît cel care minte".

5. *Al doilea răspuns al lui Hippias și cea de-a doua refutație socratică (369a4–372a3).*

Interludiu în care Socrate, glumind ironic cu Hippias și măgulindu-l, trece peste perplexitățile acestuia și obiecțiile lui de procedură și, întemeindu-se pe postulatele precedente, readuce discuția la paradigmele homerice inițiale, dar cu scopul precis de a-și duce mai departe gîndul lui paradoxal: Ahile nu e cel sincer *(alethés)* și Odiseu cel mincinos și versatil *(pseudés kai polýtropos)*, ci fiecare dintre ei este simultan sincer și mincinos; cei doi nu sînt diferiți și opuși *(diáforoi, enántioi)*, ci asemănători *(homóioi)*. Urmează o dispută pe texte, Socrate încercînd să dovedească prin ilustrări epice că Ahile minte și Odiseu spune adevărul, că primul nu e mai bun decît al doilea. Hippias obiectează, căzînd în cursă, că Ahile nu minte, ci se dezminte silit de schimbarea unei situații, deci o face fără voie *(ákon)*, nu voit *(hekón)*, cum procedează Odiseu. De unde Socrate, întemeiat pe ce obținuse pînă aici de la Hippias, conchide că Odiseu este mai bun *(améinon)* decît Ahile, ceea ce Hippias refuză să accepte. Totodată el nu mai admite nici ceea ce păruse cîștigat și apare acum în formularea extremă: „cei care mint în mod voit sînt mai buni decît cei care mint fără voia lor". În ciuda demonstrației anterioare, Hippias nu poate admite că Odiseu este mai bun decît Ahile, nici, *trecînd pentru întîia oară explicit discuția în plan etico-juridic*, că ar fi „mai buni cei care comit nedreptăți și fac rău dinadins decît cei care o fac fără voia lor". Impas.

6. *Al doilea rezultat al discuției (372a4–373c4).*

Impas care este într-un fel și al lui Socrate. Căci iată-l contemplînd la rîndu-i rezultatul de pînă acum al discuției: „cei care fac răul fără să vrea sînt inferiori celor care îl fac cu bună știință". Și, văzîndu-se obligat să admită aserțiunea, el se simte „cuprins parcă de o boală a minții". Se iese din stadiul acesta după o lungă desfășurare de

eironică umilință socratică (372a4–373a9) prin mijlocirea împăciuitoare a lui Eudicos (373a10–c4).

7. *Generalizarea celui de-al doilea rezultat al discuției (373c5–375c9).*

Pentru a dovedi pe altă cale, mai amănunțit și mai temeinic, afirmația paradoxală care dusese la impas (superioritatea celor care fac rău în mod deliberat) Socrate, după un preambul în care se postulează că bun este cel care face bine ceva, iar rău cel care face rău ceva (face, îndeplinește, performează, execută etc.) recurge la analiza unei serii de exemple privind diverse capacități *(dynámeis)* grupabile, după natura organului care le exercită, în *fizice (katá to sóma)* și *psihice (kató ten psychén).* Acest șir de demonstrații ilustrative duce la concluzia dorită de Socrate: cel bun la ceva (fie el instrument neînsuflețit, animal „instrumental" sau suflet de sclav), cel care performează în mod voit defectuos o acțiune este mai bun decît cel inapt, pentru că cel dintîi poate, dacă vrea, s-o execute *și* bine. Se reface aici, cu alt material exemplificativ și cu altă terminologie, demonstrația pozitivității mincinosului, singurul competent să mintă fiind cel competent să spună, dacă vrea, *și* adevărul (secțiunea a 3-a). Și aici, ca și acolo, pozitivi sînt agenții (sau instrumentele) cu dubla competență a pozitivului și a negativului. Toți ceilalți sînt incapabili *(adýnatoi, asthnéis)* și ignoranți *(amathéis),* deci afectați de o infirmitate, o carență, un deficit, care, oricît ar vrea ei, îi face incapabili de acțiuni pozitive, și ale căror acțiuni negative nu au meritul unei alegeri competente și deliberate, ci netrebnicia neputinței. Față de punctul de pornire al lui Hippias: versatil-mincinos (în sens depreciativ), ne aflăm acum în fața restabilirii tuturor celor care sînt dotați tocmai cu *polytropia* (în esență o *dytropie)* de a se mișca liber în sfera dublei lor capacități.

8. *Generalizarea celui de-al doilea rezultat al discuției prin includerea regiunii „sufletului uman" (375c9–376c).*

Dar impasul în care se intrase la sfîrșitul secțiunii 5 (unde nu întâmplător se accede în treacăt la nivelul etic al problemei) se agravează în această ultimă parte a dialogului, unde tot ce se stabilise pînă acum se proiectează brutal și explicit asupra valorilor etice și a ierarhiei care le este specifică. Se intră într-o sferă în care e vorba de „sufletul nostru", de săvîrșirea binelui și răului etic *(dikaiosýne, adikía)*, de cine este cu adevărat bun *(agathós)* în acest plan. Socrate și Hippias convin că toți dorim ca sufletul nostru să fie cît mai bun cu putință *(hos beltíste)*; or, din cele de mai sus rezultă că sufletul cel mai bun „va fi sufletul care face rău și greșește în mod voit și nu cel care o face fără voia sa", ceea ce lui Hippias i se pare „cumplit" *(deinón)*. Socrate mai încearcă o cale (interesantă pentru istoria postplatonică a problemei), aceea de a demonstra că la aceeași concluzie se ajunge dacă socotim că „dreptatea" (adică binele etic) este fie o capacitate, fie o știință, fie amîndouă (apare aici la Socrate nevoia de a reuni două serii demonstrative prezente în dialog: cea strict cognitivă și cea generic aptitudinală). Într-adevăr, în ambele cazuri un plus de capacitate sau de știință (sau de amîndouă) îl face pe om *mai drept* (adică etic mai bun), ceea ce duce din nou la superioritatea celui care, putînd și vrînd să săvîrșească binele, poate, dacă vrea, să săvîrșească răul în orice privință *(perí pásan ergasían)*. Dacă „mai capabil" înseamnă „mai bun", atunci „cînd un suflet mai capabil și mai bun va comite nedreptăți o va face dinadins, pe cînd omul rău o va face fără voia lui". Mai mult, de vreme ce „un om e bun cînd are un suflet bun și rău cînd are un suflet rău", rezultă, de data aceasta în planul absolut al tipologiei etice, că „cel care greșește și face lucruri rușinoase și nedrepte în mod voit... nu poate fi altul decît omul cel bun". Hippias nu poate cădea de acord. Și nici

Socrate. Întîi prin rezerva: „dacă există un astfel de om"; al doilea, prin perplexitatea de a fi ajuns „cu necesitate" la o concluzie pe care în fond „șovăie" să o accepte, dar de care cei „atotștiutori", ca Hippias, nu s-au priceput să-l „tămăduiască".

Considerații critice: închiderile și deschiderile dialogului

Poate fi Socrate tămăduit? O procedare posibilă este aceea de a dovedi că *nimic nu duce „cu necesitate" la paradox*, adică de a releva erorile sale de raționament. Alta ar fi aceea de a-i valida raționamentul, dar de a da concluziei un sens mai acceptabil, chiar dacă mai limitat. În sfîrșit, dialogul poate fi considerat și ca o farsă logică cu scopuri educative, ca opera unui „mincinos" superior al cărui țel ar fi fost să demonstreze *per absurdum* inanitatea propriei sale teze, deschizînd calea spre intuirea unui adevăr superior evidențelor bunului-simț consacrat de tradiție, și deschizînd prin paradox ceea ce paradoxul închide.

Oricum ar fi, un dialog în care adversarul pare să aibă mereu dreptate, dar nu se poate apăra de sofismele flagrante ale lui Socrate, un dialog în care falsul pare să ducă la adevăr și adevărul la fals este vrednic de un demers critic care să elimine sofismele (voite sau nu) și să degaje intenția mai adîncă a protagonistului. Cine are curajul de a proceda la o catarsă a adevărului prin fals merită să fie reabilitat (cu restricțiile cuvenite și poate dorite de el însuși) cu metoda inversă. Cu atît mai mult cu cît dialogul pare să intre în conflict cu o teză fundamentală a platonismului, aceea că *cel care cunoaște adevărul și binele nu poate săvîrși răul* (fie el logic, praxiologic sau etic) — cf. Xenofon, *Memorabilia*, 4, 6, 11–20.

Sofisme și incompletitudini. Important este aici nu de a reface analitic și narativ demersul dialectic al dialogului

din unghiul de vedere al sofismelor sau falselor explorări, ci de a arăta sintetic tezele fundamentale care duc în chip ilegitim la paradox.

Ele par a fi, în principal: a. *transferul de la potențial la actual*, atît în planul capacității cît și în acela al voliționii: a putea să săvîrșești deopotrivă pozitivul și negativul nu înseamnă nici a vrea să-l săvîrșești, nici a-l săvîrși; mai bun la ceva e cel care poate săvîrși atît binele cît și răul exclusiv pentru că puterea e mai bună decît neputința, o arie opțională mai largă e preferabilă unei limitări provenite din incapacitate; se trece de la ideea că incapabilul e mai rău, pentru că deficitar „în fapt", la aceea că cel capabil e mai bun pentru că are o dublă competență potențială. Simptomatic este aici faptul că Socrate evită sistematic să vorbească de rezultate obiectualizate, de artefacte, care se instalează fără echivoc în planul actualului; b. *transferul de la cognitiv, tehnic și instrumental la axiologic*: în primul caz răul este o potențialitate care rezidă în capacitate și îi dă o confirmare în plus și care, chiar exercitat, nu atestă răutatea tipologică a agentului și nu modifică definiția competenței sale, neutră potențial; în cazul axiologicului și, mai grav, al eticului strict, săvîrșirea voită a răului de care ești în stare (prin faptul că ești în stare și de bine) te scoate din sfera binelui și te descalifică drept om bun, omul moralmente bun neputînd fi, prin dedublare, instrumentul propriei sale negări de sine prin efectuarea răului: omul bun nu poate avea, prin definiție, nici un mobil conștient sau voit de a săvîrși răul, nici ocazional, nici prin instalarea în tipologie și habitus.

Așadar, omul bun nu este cel care săvîrșește voluntar răul, ci acela care, putîndu-l săvîrși, în virtutea competenței sale, în virtutea însăși a bunătății lui, nu-l săvîrșește.

Și totuși Socrate a intuit ceva de preț: existența capacității de rău în omul bun *întărește* definiția lui de om bun,

situînd-o în planul libertății, așa cum la nivelul tehnic, competența binelui o include pe cea a răului.

A *vrea* răul pentru că ești mai competent să-l săvîrșești este însă altă problemă. Reintrăm în platonism afirmînd, în încheiere, că însăși bogăția de posibilități (pozitive și negative) a celui bun îl plasează deasupra voinței de rău și chiar i-o blochează. Gluma instructivă a lui Socrate se întemeiază pe o omisiune voită și rodnică. Aserțiunea ipotetic-dubitativă „dacă un asemenea om există" Socrate o formulează ca pe o ispită învăluită în propria sa nedumerire de a se fi văzut adus să gîndească așa. Tăcerea lui e tăcerea dreptului la un răspuns, mai tîrziu, sieși sau altora. Bogăției neutre și ambigue a posibilului i se răspunde în lumea existentă în fapt a valorilor prin acea bogăție care constă în a alege sărăcirea printr-o determinare univocă. Paradoxul nu trimite la fals, ci la instituirea doxei ca știință și a științei ca temei ideal al voinței de bine.

DESPRE IUBIRE
(Studiu introductiv la *Banchetul*)

Preambul

Cititorul are aici, în românește, o scriere străveche și, prin veacuri, ilustră: *Banchetul* lui Platon. Tot ce s-a spus despre iubire de la *Banchet* mai apoi în el își află obîrșia și întemeierea, cu singura excepție a iubirii întru Crist. Pe de altă parte, dialogul este una dintre cele mai mari împliniri ale prozei lui Platon, ale scrisului în Grecia veche și ale artei literare în genere. În sfîrșit, scrierea, în ciuda aparentei ei transparențe, este în multe privințe dificilă, atît ca idei cît și ca fond istoric al acestor idei: atît întregul gîndirii lui Platon, cu tot ce a precedat-o, cît și determinările specifice ale lumii grecești clasice. Ne despart de ea douăzeci și patru de veacuri, peste șaptezeci de generații omenești, jocul parcă infinit al fețelor timpului. Există dar primejdia ca cititorul de azi să nu înțeleagă chiar tot ce este de înțeles și ori să cadă într-o exaltare neavenită, ori să fie dezamăgit. De aici obligația traducătorului, măcar pentru faptul că a avut un contact nemijlocit, îndelungat și responsabil cu originalul grecesc, să-i vină cumva în ajutor. Desigur, el nu poate oferi aici nici o expunere generală a filozofiei antice, nici o istorie a lumii grecești din secolele IV și V, cu evenimentele, instituțiile, moravurile și mentalitățile ei, departe de asta. Dar îi stă în putință să dea cîteva informații esențiale și, nu mai puțin, să spună cît a înțeles el însuși din *Banchet*, inclusiv nedumeririle și chiar insatisfacțiile teoretice care i-au rămas.

Tema dialogului este iubirea, mai exact *erosul*, în sensul pe care îl voi defini mai departe. Chiar așa l-au sub-

intitulat comentatorii tîrzii: *peri érotos*, despre iubire. Cît despre titlu, *Banchetul*, el este, în grecește, *Sympósion*, și acesta este cel dintîi termen care se cuvine lămurit. În secolele V și VI se statornicise obiceiul ca un număr de atenieni din societatea bună să se adune, serile, în casa unuia dintre ei, să ia împreună masa *(déipnon)*, după aceea să procedeze la o scurtă ceremonie religioasă și, în sfîrșit, să se aștearnă împreună pe băut, *syn-pinein*, de unde și numele de *sym-posion*. Dar nu oricum, ci după un anume ritual sau protocol pe care îl fixa *sym-posiarhul*, căpetenia banchetului, maestrul ei de ceremonii, care fixa atît cantitatea de vin și tăria lui cît și felul petrecerii, care putea conține jocuri, recitări, cîntece (cu sau fără acompaniamentul unei flautiste), mai rar dansuri, glume, ghicitori, anumite subiecte de conversație, elogii; tot el stabilea și succesiunea participărilor. Toate acestea erau alese dintr-un set de posibilități consfințite de tradiție, dar luau de fiecare dată, firește, o turnură anume, în funcție de predispozițiile symposiarhului și ale comesenilor. Cum se vede și din stilul anume adoptat cu prilejul memorabilului *symposion* înfățișat în *Banchetul*. Petrecerea se desfășura într-o sală destul de mare, unde gazda și musafirii stăteau întinși pe paturi, sprijiniți pe cotul stîng, aveau dreapta liberă să ia mîncarea și apoi băutura, așezate pe cîte o măsuță cu trei picioare plasată în stînga fiecărui pat. Primul pat din dreapta intrării era locul de onoare, apoi paturile se înșirau de-a lungul pereților, pînă la ultimul, care venea în stînga ușii. Puteau să fie pînă la zece–douăsprezece paturi, pe care puteau sta întinse, oblic și paralel, două sau trei persoane, toți bărbați. Serviciul îl asigurau sclavii, care aveau, la începutul întrunirii și după cină, sarcina de a-i ajuta pe convivi să se spele, aducîndu-le lighene și prosoape, parfumuri și cununi. În încăpere se afla un mic altar și un *cratér*, un vas mare în care vinul

era amestecat, în diferite proporții, cu apă (erau vinuri tari, care nu puteau fi băute altfel fără riscuri).

Platon a adoptat, pentru acest dialog, care nu este tocmai un dialog, scenariul unui *symposion* din mai multe motive: îi permitea, fără să se abată de la tradiție, să dea un loc central rostirii cîte unui elogiu, într-o atmosferă amicală și moderat euforică și fără ca diferitele păreri să intre în coliziune dialectică, cum procedase în majoritatea scrierilor sale precedente. Procedeul dialogic n-ar fi avut același randament în funcție de scopul pe care și-l propusese. Firește, cuvîntările nu se succed fără ca cele mai de pe urmă să nu se refere, recursiv și critic, la cele de dinainte. Dar de data aceasta, cu excepția cîtorva pasaje, Platon a renunțat în chip deliberat la procedeul socratic al scurtelor întrebări și răspunsuri, în favoarea unei suite de expuneri mai largi și autosuficiente. Pentru opoziția sau complementaritatea ideilor a optat pe efectul de ansamblu și a contat pe pătrunderea cititorului. A rezultat o operă polifonică de un mare efect expresiv. Ea a instituit tradiția unei specii literare, banchetul filozofic, care a fost îndelung imitată și căreia îi datorăm, prin subspecia banchetului erudit (Plutarh, Aulus Gellius, Athenaios și Macrobius) o cantitate enormă de informații care altfel ar fi fost pierdute.

Alături de scenariul simpotic, atît de specific lumii vechi și atît de străin, ca instituție socială, de deprinderile noastre, mai este un lucru fără lămurirea căruia *Banchetul* cu greu poate fi înțeles: *pederastia antică*. Într-adevăr, cu excepția discursului lui Aristofan și a cîtorva aluzii depreciative în altele cîteva, iubirea despre care se vorbește în dialog este exclusiv aceea imanentă unei relații homosexuale între bărbați, și anume unei subspecii a acesteia, singura existentă și acceptată în lumea aceea: *paid-erastia*, iubirea unui om mai vîrstnic pentru un adolescent încă abia ajuns la pubertate. Componenta erotică și sexuală a acestui tip de relație este irecuzabilă, a o ascunde ar fi o

păgubitoare naivitate sau pudibonderie. Cei mai vîrstnici rîvneau să se apropie fizic de adolescenții care le stîrneau patima, voiau să-i mîngîie, să-i îmbrățișeze și chiar să practice împreună cu ei un act sexual, în principiu intercrural și nu anal. Relația consacrată era însă mai complexă decît atît, ea implica și o relație afectivă și educativă. Cel cu o situație statornicită în lume și bogat de experiența anilor săi urmărea să-i transmită celui mai tînăr valorile în cadrul cărora avea să trăiască. Relația *paid-erastică* era implicit una *paid-agogică*, relația erotică trebuia să fie și una educativă. E vorba aici, desigur, și de statutul femeilor în societatea ateniană de atunci, de claustrarea lor domestică, de lipsa totală a participării lor la viața publică și cu atît mai puțin la cea politică. Dar, oricare ar fi originile și determinările instituției pederastice (tolerată la nivelul moravurilor, dar neconsfințită de lege), ea își pune apăsat pecetea pe stilul acelei civilizații și trebuie să o acceptăm și s-o înțelegem ca atare. Oricum, *Banchetul* rămîne un text obscur fără o mai adîncă înțelegere a pederastiei grecești și a impulsurilor care o determină. Lucrul nu este ușor, și pentru că întîmpină din parte-ne o puternică rezistență psihologică și culturală, și pentru că documentația existentă (literară și grafică, mai exact vasculară), nu ne îngăduie să pătrundem lucrurile sub toate aspectele. De pildă ne este ușor să înțelegem că, în cadrul codului pederastic, adolescentului i se prescria, în fața insistențelor îndrăgostitului adult, o marcată rezervă, o răceală retractilă, orice facilitate în acceptare și participare fiind sever blamată, precum și orice promiscuitate. Pentru a nu mai pune la socoteală reprobarea oricărui mobil interesat, cum ar fi dobîndirea de avantaje materiale, în afară de inerentele daruri de iubire. În schimb ne este mai greu să înțelegem cum, într-o asemenea relație, se cerea celui tînăr, cu prețul onoarei și respectabilității sale, să păstreze și să-și

cultive *o ținută nemarcată de nici o efeminare*, de nici o trecere în registrul *pasiv* al voluptății. Și aceasta tocmai la o vîrstă, aceea care precedă apariția primelor semne ale virilității, cînd adolescentul poate fi încă o ființă subdeterminată și ca atare ambiguă. Însă acești adolescenți nu erau prețuiți pentru că frumusețea lor s-ar fi înrudit cu cea feminină. Erau admirați și doriți pentru ceea ce erau ca ei înșiși și ca prevestire încă gingașă a ceea ce aveau să fie, pentru semnele unei bărbății aurorale: vigoarea, rezistența, avîntul făceau parte din frumusețea lor, pe care exercițiile, întrecerile, vînătoarea o apărau de moliciune și efeminare. Era tocmai lucrul de care, în epoca clasică, adolescentul se apăra și era apărat. Pe de altă parte se considera că băieții andrii aceia reținuți, frumoși și dezirabili sînt ținuți să accepte, în schimbul unor concesii prudente și avare, mai ales tributul *cultural și moral* al pasiunii celuilalt. Toate acestea trebuiau să fie însoțite de convenții precise, de reguli de comportare, de o stilistică a manierelor, de un întreg joc de amînări și de obstrucții destinate să îngreuneze și să întîrzie deznodămîntul erotic și să-l integreze unei serii de activități și de relații de altă natură, unui scenariu *paideic*, adică educațional și formativ. Și totuși, în ciuda relativei abundențe a mărturiilor, ne este greu să înțelegem în desfășurarea ei efectivă și în determinările ei concrete această pedagogie pederastică, să ne reprezentăm deslușit în amănunt etapele și rezultatele ei. De aici și faptul că relația erotică adult–adolescent, destinată abolirii o dată cu trecerea timpului și cu trecerea adolescentului spre altă vîrstă, tindea să se perpetueze transformîndu-se, trecînd de la *eros* la *philia*, de la dorință la afecțiune și atașament, de la dragoste la o prietenie care putea dura toată viața, păstrînd din fervoarea începuturilor ei pătimașe doar parfumul delicat al unei amintiri. *Banchetul*, în acest tip de erotică și în această atmosferă

se înscrie, iar eventuala încercare a cititorului de astăzi să substituie mental relației pederastice una heterosexuală nu poate decît să falsifice radical lucrurile și valorile. Trebuie mereu să ne amintim că grecii acelei vremi, căutînd frumusețea, voiau s-o găsească, întocmai ca Aschenbach din *Moartea la Veneția* a lui Thomas Mann, în trupul frumos și vrednic de dorință al unui băiat. Dar cu alt preț decît acela al disoluției și al morții. Din pămîntul însorit și uscat al Aticei nu s-au înălțat niciodată miasmele deletere ale vreunei Veneții. În pederastia greacă, oricît de străină ar fi ea de erotica noastră, nu se afla nimica morbid.

Rămîne de văzut acum ce anume se afla în ea pentru ca Platon să scrie o carte despre iubire, o carte de filozofie, avînd în vedere aproape exclusiv această formă a iubirii. Cred că răspunsul este de găsit tocmai în caracterul paideic, formativ, educațional implicat în relația pederastică. Întregul efort al platonismului spre aceasta tinde, spre trezirea unor minori spirituali din eroare și din perplexitate și călăuzirea acestora, de către mai marele lor, filozoful, înspre sferele superioare ale realității, ale cunoașterii și ale moralității. Dar răspunsul este incomplet cîtă vreme nu putem determina de ce această pedagogie înaltă, această călăuzire responsabilă a celui încă neștiutor către țelurile ultime acceptă și utilizează ca model, fie el și preliminar, pedagogia pederastică. Sau, în alți termeni, de ce, măcar într-un anume stadiu, între călăuzitor și călăuzit trebuie să existe o relație erotică, adică una care implică pe de o parte o apetență senzorială și pe de alta un impuls determinat de forțele iraționale ale sufletului, cele pe care întreaga gîndire a lui Platon le relegă într-o zonă joasă a realității și a spiritului: plăcerea, emoțiile și iubirea, arta și extazul, setea de putere și de glorie, spaima în fața morții. La această întrebare, a relației dintre eros și accesul la realitățile ultime și la su-

premele valori, răspunde mai intîi *Banchetul* și, un număr de ani după aceea, *Phaidros*. Voi încerca să arăt, pentru *Banchetul*, în ce constă acest răspuns, dar și în ce măsură, după o examinare critică atentă, el este sau nu satisfăcător.

Cronologie

Din știrile externe pe care le avem și din analiza internă a dialogului, data lui nu poate fi fixată decît cu o destul de largă aproximație, în perioada 384–379, pe cînd Platon avea între 44 și 50 de ani și întemeiase deja, în 387, Academia. *Banchetul* se situează în perioada mijlocie a activității lui Platon și, înlăuntrul acestei activități, este ulterior *Republicii* și lui *Phaidon* și anterior cu 10–15 ani lui *Phaidros* din 365, care poate fi acum aproape cu siguranță situat printre scrierile din ultima perioadă a activității lui Platon, puțin înainte sau puțin după *Theaitetos*.

Banchetul din *Banchetul* este situat de Platon în ianuarie 416, iar povestirea lui de către Apolodor — în 404, probabil la data asasinării lui Alcibiade în Frigia, și cu cinci ani înainte de executarea lui Socrate. În 416 Socrate avea 55 de ani, Pausanias peste 40, Eriximah vreo 38, Faidros și Alcibiade 34, Agaton și Aristofan cam 30.

Structura

Este cea mai complexă dintre toate cîte le-a imaginat Platon. Cîndva, în anul 404, Apolodor, un discipol al lui Socrate, stă de vorbă într-un loc public cu un grup de concetățeni ai săi, mai mult sau mai puțin prieteni cu el, oameni înstăriți și angajați în viața publică, care îl roagă să le povestească ce s-a petrecut și ce s-a spus cu prilejul, vestit, al banchetului din casa lui Agaton. Apolodor le spune că se nimerește tocmai bine, pentru că, nu mai de

mult decît alaltăieri, a făcut același lucru pentru Glaucon, o cunoștință a lui, în timp ce făceau împreună drumul dintre Faleron, un cartier al Pireului, și Atena. Dar nu în calitatea de participant la banchet (la data lui era încă nevîrstnic), ci ca unul care aflase totul, sau aproape, de la un martor ocular, un alt discipol, mai bătrîn, al lui Socrate, Aristodem. Nu fără a-și fi luat precauțiunea de a cere confirmarea cîtorva din cele spuse atunci de la Socrate însuși. După care relatează, el însuși selectiv, tot ce reținuse memoria lui Aristodem. Banchetul în chestiune avusese loc a doua zi după ce tînărul dramaturg Agaton cîștigase primul loc la concursul dramatic de la Marile Dionisii din 416. Era, după marea petrecere din ajun, o reuniune de intimi, puțin mahmuri și hotărîți acum, la propunerea lui Eriximah, sugerată de Faidros, instituit astfel simposiarh, să bea mai cu măsură și să-și treacă vremea făcînd la rînd, fiecare, cîte un elogiu al zeului iubirii, Eros. Socrate, sosit mai tîrziu, acceptă și el. Iau cuvîntul, pe rînd, cu mici interludii între cuvîntări, Faidros, Pausanias, Eriximah, Aristofan, Agaton și Socrate. Acesta din urmă însă, după unele precizări preliminare la care ajunge interogîndu-l pe Agaton, expune o doctrină asupra iubirii pe care o atribuie unei preotese din Mantineea arcadiană, Diotima, personaj fictiv, doctrină pe care Diotima i-o înfățișase lui Socrate cu mulți ani în urmă. După ce Socrate își încheie expunerea și în timp ce adunarea îi aprobă spusele, cursul lucrurilor se schimbă. Apare, impetuos, petulant și amețit de vin (dar cu mintea întreagă) Alcibiade, care, după ce se integrează atmosferei de acolo, se instituie cu de la sine putere simposiarh, dar se abate de la norma impusă, prin Eriximah, de către Faidros și, în loc să facă elogiul lui Eros, îl face pe acela al lui Socrate, rostind astfel a șaptea cuvîntare din noaptea aceea. Urmează o mică hîrjoană amicală între el, Socrate și Agaton, după care, fără ca cineva să fi luat vreo hotărîre în acest

sens, Socrate se comportă ca și cînd toți ar fi pregătiți să continue petrecerea rostind cîte un elogiu al vecinului său din dreapta, așa cum făcuse, din stînga lui, Alcibiade, elogiindu-l pe el. Urmînd așadar o ordine inversă celei în care fuseseră rostite elogiile în cinstea lui Eros. Numai că acest lucru n-a mai avut loc niciodată, pentru că în sala banchetului năvălește o ceată de petrecăreți, a doua după cea care îl însoțise pe Alcibiade. N-a mai putut fi vorba de nici o cuvîntare și de nici o ordine, în afară de aceea de a bea din răsputeri. Eriximah, Faidros și alții cîțiva (printre care de bună seamă și Alcibiade, deși nu este numit în text) pleacă. Aristodem adoarme și se trezește în zori, găsindu-i pe toți cei care mai rămăseseră acolo încă adormiți, în afară de Socrate, de Agaton și de Aristofan, care stăteau încă de vorbă, pînă cînd aceștia doi din urmă, întîi Aristofan, apoi Agaton, cad și ei în somn. Se făcuse pe deplin ziuă. Socrate, urmat de Aristodem, pleacă, întîi să facă o baie (la gimnaziul de pe lîngă Likaion, un sanctuar al lui Apolon din afara zidurilor orașului, spre est), apoi după o zi obișnuită petrecută în oraș, se întoarce acasă, seara, să se culce.

Din cîte s-a putut vedea, *Banchetul* are o structură complexă. Dintre cele șase cuvîntări în cinstea lui Eros, cea din urmă și cea mai importantă, cea a lui Socrate, este relatarea unei mult mai vechi convorbiri dintre el și Diotima. Apoi, întreaga împrejurare de atunci, păstrată în memoria lui Aristodem, este povestită de acesta lui Apolodor, care, la rîndul lui, o repovestește, la interval de două zile, în două rînduri, întîi lui Glaucon și apoi unui grup de prieteni anonimi. Mai mult, povestea marelui banchet circula și într-o versiune mereu mai alterată, cu originea tot într-o relatare a lui Aristodem, făcută însă unui Foinix, fiu al lui Filip, care i-a transmis-o unui anonim care i-a transmis-o, de tot confuză acum, lui Glaucon, nu fără a-i

spune că mult mai bine știe cum au stat lucrurile, în calitate de discipol al lui Socrate, Apolodor, care deținea întreaga informație direct de la Aristodem, participant la acel banchet, și care avea și garanția confirmării de către Socrate, pe care îl întrebase. Amintirea banchetului vine deci pînă la noi, care ne putem considera auditoriul lărgit al lui Apolodor, prin atestarea succesivă a doi zelatori fanatici ai lui Socrate, păstrători fideli ai acelei mari amintiri. Platon merge atît de departe cu grija de a ne asigura de veracitatea relatării încît îl face pe Apolodor să ia cuvîntul după ce, cu două zile înainte, își împrospătase memoria și își orînduise ideile povestind același eveniment unui prieten.

Astfel, *Banchetul* se situează pe trei paliere ale timpului: întîlnirea lui Socrate cu Diotima, cîndva într-un trecut nedeterminat, banchetul din casa lui Agaton, în 416, și momentul din 404, cînd Apolodor, reproducînd cuvintele lui Aristodem, narează unor prieteni un eveniment care avusese loc pe cînd el era copil.

Iar pentru primii cititori ai *Banchetului,* banchetul nu putea fi decît ceva care s-a petrecut cîndva demult, în alt veac, cu participarea unor oameni acum dispăruți din viață și din istorie, învestiți cu aura vechimii și a unor glorii apuse, în sfîrșit, pentru posteritate, și deci și pentru noi, cei de acum, marele conciliabul despre puterea și rostul iubirii a ieșit din istoria lui contingentă pentru a intra în durata culturii.

Personajele

Socrate. Despre Socrate ca persoană istorică (468–399) nu poate fi vorba aici, ar fi nevoie de lunga expunere a unor date, reconstituiri și interpretări controversate. El interesează pe cititorul lui Platon ca personaj al dramaturgiei platoniene de idei și ca atare ce spune despre el

Banchetul este suficient. Cititorul care vrea să și-l evoce și în alte ipostaze este rugat să recitească toate dialogurile lui Platon și cu deosebire *Phaidros,* unde tot despre iubire este vorba, și, pentru sfîrșitul filozofului, *Apologia, Criton* și *Phaidon*. Iar pentru că Alcibiade se folosește, în caracterizarea lui Socrate, de cîteva comparații, e bine să fie amintită aici încă o comparație de aceeași natură, cea din *Menon 79e–80b*. După ce Socrate îl aruncase pe Menon în perplexitate cu întrebările lui despre ce anume este virtutea, acesta din urmă îi spune: „Socrate, încă de dinainte de a te cunoaște mi s-a spus că ești un om plin de îndoieli și că îi descumpănești cu ele și pe alții, în clipa asta simt că îmi faci farmece și că mă copleșești cu vraja ta, încît mă simt neajutorat și nu mai știu ce să cred. Uite, lasă-mă să glumesc puțin și să-ți spun că, nu numai ca înfățișare, ci și în alte privințe semeni leit cu peștele acela de mare cu capul parcă strivit, numit torpilă: de cum se apropie cineva de el, îl amorțește. Este tocmai ce-ai făcut tu cu mine acum, am mintea și buzele amorțite și nu știu ce să-ți răspund, nu pot să scot o vorbă [...] Cred că bine faci că nu vrei să părăsești Atena și să trăiești pe alte meleaguri. Dacă, străin fiind pe undeva, ai face lucruri din acestea, de bună seamă te-ar întemnița ca vrăjitor." Torpila, paralizîndu-și victima cu descărcarea ei electrică, nu este departe de șarpele care îl mușcă pe Alcibiade în *Banchetul.* Cît despre chipul „strivit" al lui Socrate, în *Theaitetos* (*143e*), Theodoros spune deslușit, vorbind despre înfățișarea tînărului Theaitetos: „Adevărul este, Socrate, și nu mi-o lua în nume de rău, că nu e frumos, ci îți seamănă ție: cîrn și cu ochii bulbucați. Atîta că la el se vede mai puțin."

Alcibiade. Poate nici unul dintre atenieni, și în general dintre grecii care s-au ilustrat în istorie, nu este mai extraordinar și mai fascinant decît Alcibiade. Gîndul merge doar către Alexandru al Macedoniei, dar el este eroul unei mari, nemăsurate izbînzi, în timp ce Alcibiade este eroul

unei risipe mirifice și devastatoare, aceea a uimitoarelor lui înzestrări, într-un ceas în care lucrarea din adînc a istoriei cutremura din temelii Atena, puterea și instituțiile ei, Alcibiade apare ca simbolul unei crize istorice. Era de neam mare, se zicea că tatăl lui, luptător strălucit la Artemision și la Coroneea, este urmaș al lui Aias. Iar mama lui era o Alcmeonidă, așadar din neamul lui Pericle, care i-a fost și tutore. Și era de o rară frumusețe, la toate vîrstele, unită cu un farmec cuceritor. Ca om politic, a fost, ca și Pericle, de partea democrației, ilustrîndu-se ca mare orator și ca unul dintre cei mai mari generali ai Atenei de atunci, în conflictul cu Sparta, în prima parte a lungului război peloponeziac (431–404), a fost, după o scurtă afiliere, oportunistă, la partida moderată în 418, promotorul unei politici de forță, cum rezultă din rolul său în recucerirea insulei Melos, în 416 (anul celor înfățișate în *Banchetul*) și nu mai puțin, în 415, din influența pe care a exercitat-o asupra atenienilor în favoarea expediției din Sicilia, împotriva Siracuzei, expediție care s-a soldat cu un dezastru (413) și la care Alcibiade n-a luat parte: în luna mai a acelui an a fost implicat într-un mare scandal public, mutilarea statuilor lui Hermes care străjuiau intrările unor temple și case particulare. A fost rechemat din Sicilia, unde prezența lui ar fi putut da situației altă întorsătură, și convocat să dea socoteală atît de sacrilegiul mutilării hermeșilor cît și de un altul, legat de profanarea cultului Zeițelor de la sanctuarul din Eleusis. Alcibiade însă, deși i se făgăduise imunitatea, a preferat să își caute adăpost în Peloponez. La Atena, a fost condamnat, în absență, la moarte și la confiscarea bunurilor. La Sparta, Alcibiade îi incită pe lacedemonieni împotriva patriei sale și îi determină să trimită ajutor militar în sprijinul Siracuzei asediate de atenieni, ceea ce a dus la dezastrul expediției pe care tot Alcibiade o promovase. Imperiul atenian începea să se destrame. Între timp, Alcibiade, în urma unei

legături cu soția regelui Agis al Spartei, fusese silit să fugă la Milet, sub jurisdicția satrapului Tisafernes, care îl ia pe Alcibiade sub protecția sa. Prilej pentru acesta ca, profitînd de influența lui acolo, să submineze recent încheiata alianță spartano-persană și să-l orienteze pe Tisafernes în favoarea Atenei. Pentru Atena au urmat vremuri tulburi și grele lupte pentru putere, cu succese schimbătoare între oligarhi și democrați. În 407 Alcibiade este rechemat la Atena, unde pentru moment democrația fusese restaurată și, în plină popularitate, este ales strateg, dar își pierde curînd creditul, în urma unei înfrîngeri navale, la Notion, de care erau răspunzători subordonații lui, și se refugiază din nou, de data aceasta în Chersonez, pe o proprietate fortificată pe care o avea acolo. În 405 comandanții atenieni nu iau în seamă avizul său militar și suferă o grea înfrîngere în apele Helespontului, la Aigospotamos. Supărat, Alcibiade pleacă spre Asia Mică, cu gîndul să-și ofere serviciile lui Artaxerxes, regele perșilor. În drum spre curtea satrapului Farnabazos, într-un sat din Frigia, este asasinat de un comando persan, probabil ca rezultat al unei înțelegeri dintre regele spartan Lisandru și Critias, unchiul lui Platon, membru marcant al partidei oligarhice din Atena, care se afla acum în pragul capitulării. A murit luptînd, străpuns de săgeți și de lănci.

Alcibiade este un personaj nu atît ambiguu cît versatil, pradă unor orgolioase impulsivități. Prin afilierile lui cu Sparta și cu puterea persană, sprijinitoare ale oligarhiei ateniene, el întrupează grava criză politică prin care trecea Atena democratică și imperiul maritim pe care și-l construise. Totodată, prin implicarea lui, fie și nedovedită, într-un proces de sacrilegiu, el reprezintă și criza religioasă prin care trecea Atena, paralel cu dezvoltarea sofisticii. Seria de procese pentru impietate culminează în 399, prin condamnarea de către o Atena redevenită democratică, a lui Socrate, al cărui atașament față de credințele

tradiționale apărea îndoielnic și care, pe de altă parte, fusese prea de aproape asociat cu un oligarh de seama lui Critias și cu un democrat atît de instabil cum fusese Alcibiade. Dar, la data dramatică a *Banchetului*, cariera lui Alcibiade era la zenitul ei. Toți erau fermecați de frumusețea, de grația și de farmecul său, de generozitatea, de capriciile și chiar extravaganțele lui, de succesele lui la Olimpia, de spectacolele pe care le finanța. Atena nu se sătura niciodată de el, era răsfățatul ei, tînărul ei „leu". L-a iubit tot atît de mult cît l-a urît apoi și iarăși l-a iubit și l-a chemat înapoi, s-o salveze, după ce atît de amarnic o trădase. Alcibiade s-a socotit însă întotdeauna, pe el și soarta lui, mai presus de orice lealitate. Avea un scut de aur pe care nu era reprezentat nici un blazon ancestral, ci imaginea lui Eros înarmat cu trăsnetul. Iar în *Banchetul* despre Eros este vorba, și, din tot ce putea însemna pentru el eros, vorbește despre dragostea lui pentru Socrate și despre fascinația pe care o exercita asupra lui chemarea acestuia către un ideal pe care Alcibiade, și pe acesta, l-a trădat. Cum și-a trădat și propria lui soartă, lăsînd în urma lui dîra unei splendori întinate.

Aristofan. Aristofan apare în *Banchetul* încă foarte tînăr, de vreo 30 de ani, dar deja faimos. Comediograful fusese extrem de precoce, își începuse cariera pe cînd nu avea nici douăzeci de ani, în 427 și, în 416 era deja autorul a șapte comedii, dintre care ni s-au păstrat *Acarnienii, Cavalerii, Norii, Viespile* și *Pacea.* Dar între *Pacea,* care este din 421, și 416, data dramatică a *Banchetului,* nu se știe să i se mai fi jucat ceva. În *Norii,* din 423, îi face lui Socrate un portret infamant, la care se referă Socrate în *Apologia,* spunînd că acelei piese îi datorează o parte din impopularitatea sa. S-a crezut de către mulți că felul în care e prezentat Aristofan în *Banchetul* ar reprezenta o răzbunare a lui Platon față de autorul acelei comice caricaturi, dar cititorul va observa singur că nici nu poate fi vorba despre

așa ceva. De altfel, dacă între Socrate și Aristofan ar fi existat vreo animozitate, rafinata urbanitate atică l-ar fi împiedicat pe Agaton să-i invite pe amîndoi la același banchet. Iar cuvîntarea pe care i-o atribuie Platon în dialog nu pare deloc menită să-l discrediteze, dimpotrivă. Cît despre incidentul cu sughițul, în afară de funcția lui de a interverti ordinea vorbitorilor, pentru ca, în final, să ia cuvîntul comediograful Aristofan și apoi tragediograful Agaton, el nu este nici pe departe atît de infamant pe cît au vrut să creadă unii. Poate fi citit ca o simplă glumă amicală. În fond, Eriximah apare, și cu acel prilej și altfel, mult mai ridicol în pedanteria lui profesională cu reminiscențe din filozofia naturii. Mitul lui Aristofan, care nu se revendică de la nici o tradiție, are cu totul altă statură și altă pastă decît definițiile și distincțiile artificiale ale lui Eriximah. Mai trebuie observat că Aristofan, deși tînăr, de aceeași vîrstă cu Agaton, nu constituie obiectul nici unei asiduități erotice și al nici unei glume erotice. Dintre toți participanții la acel banchet, el pare cel mai îndepărtat de stilul și convențiile pederastice.

Agaton. El este încununatul și sărbătoritul, el este gazda, el tînărul triumfător și frumos care îl precedă pe Socrate în elogierea lui Eros și care place atît de mult nu numai, deja de demult și pentru multă vreme, lui Pausanias, ci și lui Socrate, ci și lui Alcibiade. Se pare că, abătîndu-se de la moda grecească, umbla ras, ca să pară că mai este cumva la vîrsta cînd te caută îndrăgostiții. Asocierea lui cu Pausanias era notorie. În *Protagoras*, a cărui acțiune se petrece cu vreo 16–17 ani înainte de cea a *Banchetului*, Agaton apare ca un băiețandru frumos, Pausanias ca bărbat în toată firea. Dar apar împreună, ca o ilustrare clasică a relației pederastice. Mai puțin tipică a fost continuarea acestei relații, ca relație erotică, mergînd pînă la coabitare. Cîndva înainte de 408 au plecat împreună în Macedonia, unde regele Arhelau îl invitase pe Agaton la

curtea lui. Ca autor de tragedii, acest urmaș al lui Euripide desăvîrșește procesul inițiat de predecesorul său: autonomizare de acțiunea dramei a cîntecelor corale și preponderența acordată muzicii asupra textului poetic. A tratat și el subiecte tradiționale, cum ar fi *Nimicirea Ilionului* (ironizată de Aristotel pentru prolixitatea acțiunii, în care erau îngrămădite toate evenimentele războiului troian) sau *Tieste*, dar pare să fi avut și tendința de a scrie tragedii cu subiecte imaginate de el, cum a făcut în *Antos* (sau *Anteus*). A inovat de asemenea și în punerea în scenă, recurgînd la schimbări de costume în funcție de întorsătura pe care o lua acțiunea. Stilul lui era, după toate mărturiile, inclusiv maniera lui de a face elogiul lui Eros din *Banchetul*, înflorit, manierist și influențat de retorica vremii. Cu cinci ani după întîlnirea de la banchetul lui Agaton, în 411, Aristofan îi face satira, ca poet și ca om, în *închinătoarele Demetrei*, într-un fel destul de usturător. Din păcate, tragediile lui nu s-au păstrat, au rămas din ele doar cîteva fragmente răzlețe.

Pausanias. În afară de pasiunea lui de o viață pentru Agaton, despre care vorbește și Socrate, ca personaj al *Banchetului*, ulterior, al lui Xenofon, Pausanias nu pare să se fi ilustrat prin nimic vrednic să fie consemnat sau ținut minte. Există, e drept, ipoteza că Pausanias ar fi autorul unui *Discurs despre iubire*, dar nu dispunem de nici o mărturie directă în acest sens, iar argumentele invocate nu rezistă analizei. Ajunge însă prezența lui aici, în textul lui Platon, în casa lui Agaton, după triumful iubitului său, ca să fi intrat în memoria culturii, ca om deja tomnatic, crescut de sofiști, cum se vede și din stilul și din argumentația sa, obsedat de patima lui și încercînd să o legitimeze cu orice preț.

Eriximah. Medic și fiu de medic, Eriximah este „savantul" acelei seri, om cu lecturi și în afara meseriei, cunoscător, printre altele multe, și al teoriilor despre muzică.

Și el și tatăl său, Acumenos, membri ai breslei Asclepiazilor, aveau o bună reputație profesională, îndeosebi ca dieteticieni. Că era un propovăduitor al „măsurii" în toate se vede și din tot ce spune și din faptul că atît el cît și Faidros, îndoctrinat de el, părăsesc cei dintîi casa lui Agaton, imediat ce ea se umple de valul de oameni zgomotoși, beți și puși pe și mai multă băutură, din ultima parte a *Banchetului*. Și însuși stilul moderat al serii, în privința vinului, este sugestia lui. Moderat îi era însă și intelectul, cum se vede și din faptul că vorbește, nu fără suficiențe, despre un pasaj din Heraclit, pe care se vede bine că nu l-a înțeles.

Faidros. Despre Faidros știm mai multe. Era un om destul de sărac, însă perfect onorabil și îndeajuns de instruit. Pare să fi avut o sănătate destul de șubredă, de unde felul lui grijuliu de a se cruța și prietenia lui atît cu Eriximah cît și cu alți medici, ale căror sfaturi le urma cu sfințenie. O vreme a ținut de nevastă fata unui om nu prea bogat nici el, dar care i-a dat, pentru că voia drept ginere un om onorabil și de bună condiție, o zestre bunișoară. Căsătoria n-a durat însă, de vreme ce din izvoare (*Lisias* XIX 15) rezultă că apoi femeia s-a căsătorit cu altcineva. Urmase cursurile unor sofiști faimoși. În *Protagoras* apare, împreună cu Eriximah, ca auditor al lui Hipias, căruia îi pun întrebări de știință a naturii, îndeosebi de astronomie. Din *Phaidros* se vede bine că a studiat retorica cu Lisias, dornic să se ocupe îndeosebi de discursurile despre iubire (*lógoi erotikói*), de unde și faptul că, în *Banchetul*, el este cel numit „părinte al subiectului", pentru că de la el venea ideea elogierii lui Eros. E greu să te aștepți ca un asemenea om, în care nu se simte nici urmă de impietate sau de extravaganță, să se fi lăsat antrenat, împreună cu Eriximah, în anul care a urmat acțiunii *Banchetului*, deci în 415, în vreo acțiune care să-l implice în procesul de mutilare a hermeșilor. Fapt este că s-a văzut nevoit să părăsească

Atena, unde s-a întors cel mai devreme cu prilejul amnistierii exilaților, în 404, anul în care Apolodor le relatează prietenilor săi banchetul. Și este iarăși greu să înțelegem de ce Platon i-a dat un rol atît de important în dialogul omonim de mai tîrziu. Greu, dar nu imposibil; acest lucru ține însă de înțelegerea mai adîncită a lui *Phaidros*, care nu-și are locul aici.

Aristodem. La banchet a luat parte și acest Aristodem care există pentru noi doar pentru că atît de mult l-a iubit pe Socrate. Trebuie să fi fost destui ca el în preajma fascinantului personaj, dacă nu simultan, măcar urmîndu-se și schimbîndu-se în timp. Aristodem, față de Apolodor, este un mai vechi discipol, „unul dintre cei mai mari admiratori ai lui Socrate din vremea aceea" și notoriu ca atare. De la Xenofon (*Mem.*, 1,4,2) știm că Socrate îl lua destul de în serios încît să stea de vorbă cu el despre zei și despre cultul lor, văzîndu-l că nu crede nici în sacrificii nici în prevestiri și că rîde de cei care le practică. Era un om mic de statură care, imitîndu-l pe Socrate, umbla desculț, îl urma pretutindeni, cu devotamentul nemărginit și insistent al celor de felul lui. Îi știa obiceiurile și îi ținea minte toate vorbele, cu contextul lor de viață cu tot, iar Platon ne face să credem că tot ce știm despre banchetul lui Agaton de la Aristodem știm, atribuindu-i astfel nu numai o memorie aproape neverosimilă, ci și o mare putere de observație. În plus, plăcerea și mîndria de a povesti ce a văzut și auzit acolo, de vreme ce rezultă clar că a mai făcut-o cel puțin o dată înainte de relatarea pe care i-o face lui Apolodor. La banchet a ajuns mai mult sau mai puțin din întîmplare, doar pentru că, întîlnindu-se pe stradă cu Socrate, acesta l-a invitat să vină cu el la Agaton. Aristodem, știindu-și rangul, se sfiește oarecum, însă Socrate îi dă curaj și îl ia cu el. Aici lucrurile iau o turnură destul de amuzantă, pentru că pe drum Socrate cade într-una dintre crizele sale de absență de la realitate, astfel că Aris-

todem se vede silit să se ducă singur la Agaton, așa nepoftit cum era, ceea ce pe omulețul acela îl face să se simtă destul de ridicol. Agaton însă îl primește cu maniere de mare senior, mergînd pînă la a-i spune că umblase în ajun după el, să-l invite. Și rugîndu-l să rămînă, chiar dacă a venit pentru altceva. Însă vederea lui Aristodem singur îi declanșează un reflex: „De ce nu l-ai adus și pe Socrate cu tine?" Aristodem îi explică situația și e poftit să se așeze lîngă Eriximah. Cînd Agaton vrea să trimită un sclav care să-l aducă pe Socrate de pe unde va fi fost, și face asta de mai multe ori, Aristodem se opune, ca un cunoscător al apucăturilor socratice: jena lui de a se afla acolo singur și neinvitat era mai mică decît pornirea de a-și proteja maestrul de orice l-ar putea tulbura. Nu trebuie însă să ne închipuim că nimeni nu l-a luat în seamă acolo: avea demnitatea de a fi un membru bine cunoscut al cercului socratic. De cîte ori cineva enumera invitații (Eriximah, Alcibiade) este numit și el, și, poate din delicatețe, nu cel din urmă. El este însă tacit omis din seria celor socotiți vrednici să ia cuvîntul, elogiindu-l pe Eros. Și, cît țin cuvîntarile, Aristodem nu scoate un cuvînt. El este martorul tăcut. Cînd petrecerea intră, la sfîrșit, în haos, și o parte din invitați pleacă, el rămîne. E drept că adoarme, răpus, dar în zori se trezește, ca un cîine de pază și îl aude, buimac, pe Socrate conversînd cu Aristofan și cu Agaton. Apoi, cînd vede că Socrate stă să plece, dezmeticit, îl urmează, „ca de obicei". Și probabil se ține după el, prin oraș, pînă cînd, seara, Socrate se întoarce acasă.

Alegerea acestor personaje ale *Banchetului* nu poate fi întîmplătoare. Analiza celor spuse cu acel prilej de fiecare în parte și ansamblului spuselor lor va dovedi acest lucru *dinlăuntrul* logosului despre iubire. Aici se cade însă să arăt ce proprietăți exterioare ale acestor personaje și anterioare cuvîntărilor lor fac din ei niște convivi plauzi-

bili ai acestui banchet. Firește, Socrate nu putea lipsi și, o dată cu el, Aristodem. Întîlnindu-l prin oraș, Socrate, Socrate fiind și știind bine ce îi era lui Aristodem, nu putea să-i spună: „Sînt invitat la Agaton, cu un prilej sărbătoresc, ce mai faci, la revedere". În gestul de a-l invita pe socoteala sa intră bunăvoință, urbanitate, înțelegere, delicatețe și poate un dram de afecțiune. Cum s-a văzut, și Agaton îl tratează la fel, și fără urmă de condescendență. Firește, Aristodem este un artificiu al lui Platon de a introduce în structura *Banchetului* pe *martorul ideal:* neimplicat ca participant activ, interesat și atent, chiar avid, apt să rețină și să reproducă tot ce era mai important. Apoi: de la sărbătorirea unui dramaturg nu putea să lipsească cel puțin un alt dramaturg și singurul de oarecare statură disponibil era cel mai mare comediograf al vremii, încă tînărul, ca și Agaton, Aristofan. Cu atît mai puțin putea lipsi Pausanias, pentru tot ce-l lega de stăpînul casei. Faidros trebuia chemat, nu atît de Agaton, cît de Platon, pentru că, date fiind preocupările lui retorice, știute, el era destinat să propună tema serii: iubirea. Iar Eriximah îi era prieten apropiat, apăreau mereu împreună (cum se vede din *Protagoras*), iar contribuția lui s-a dovedit apoi utilă scopului general al lui Platon. Cît despre Alcibiade, prezența și cuvîntarea lui îi aduc *Banchetului* o contribuție esențială și, deși vine acolo cum știm, era aproape dator să vină: cu o zi înainte, la sărbătorirea publică a lui Agaton, se eschivase, ca și Socrate, dar intra în convențiile acelui mediu să îl onoreze cumva pe tînărul dramaturg, și o face cu prilejul acelei adunări mai intime, de care nu se poate să nu fi aflat. Veselul alai în fruntea căruia se afla, venind cine știe de unde prin umbrele serii tîrzii, nu se va fi oprit întîmplător în fața casei lui Agaton. Deliberarea se vede și din mica ceremonie a încununării lui Agaton. Alcibiade venise cu un prisos de cununi pe fruntea lui. Așa înfierbîntat cum era, Alcibiade știa

bine ce face și ce spune. Și știa bine că acel cerc restrîns de amici, pe care îi cunoștea pe toți dintr-o îndelungată familiaritate cu ei, au ceva în comun: „oameni ca Faidros, Agaton, Eriximah, Pausanias, Aristodem, ca Aristofan, ca să nu-l mai pomenesc și pe Socrate, oameni care ați fost cu toții părtași la nebunia și la zbuciumul filozofiei". Aveau în comun o viață de lucruri trăite împreună, de politică, de banchete, de conversații, de maliții, de audieri ale sofiștilor. Dar familiaritatea nu-i face să deroge de la manierele cele mai alese, fie că e vorba despre felul de adresare, fie de calitatea glumelor. În libertatea și voioșia cu care se desfășoară lucrurile se află știința unor coduri, a unui ceremonial pe care submersiunea finală sub valul dionisiac al năvălitorilor nu face decît să-l pună mai bine în lumină. Nu încape îndoială că se adunaseră acolo oameni care făceau parte din elita intelectuală a Atenei de atunci. Și mai trebuie adăugat că nu este vorba de un club aristocratic. De neam mare era numai Alcibiade. Ceilalți fac parte din pătura urbană destul de înstărită ca să-și permită să audieze pe costisitorii sofiști și să țină casă deschisă. Totuși sînt între ei diferențe de înlesnire materială. Astfel, Agaton pare a fi dintre cei mai înlesniți (luase lecții cu marele Gorgias), Eriximah, ca medic cu trecere, trebuie să fi fost destul de la largul lui, doar despre Faidros știm că era sărac, deși putuse să ia lecții de retorică cu Lisias. Dar aceste diferențe nu se traduc în diferențe de statut social, cum nimeni nu se gîndea să țină seama de faptul că Socrate era fiu de mici meșteșugari și Aristofan fecior de țărani. Îi unea și îi nivela același stil de viață, aceleași curiozități și pasiuni intelectuale, iar în felul în care se poartă între ei, cu respectuoasă afecțiune, nu se vede că i-ar deosebi mai marile sau mai micile lor înzestrări spirituale. Este o bucurie să-i asculți vorbind în atica lor aleasă și cultivată, care le permitea orice profunzime, ori-

ce eleganță și orice rafinament. Lucrul se simte chiar și în traducere.

Dar mai trebuie spus că între participanții la banchet se află vechi relații care pot fi așezate sub semnul lui Eros, fie literal, fie în sensul metaforic al argoului erotic-pederastic instituit de Socrate și practicat de cei din preajma lui, fie în fapt, fie în aspirație. Pe cupluri, numindu-l întîi pe iubitor (*erastés*): Pausanias–Agaton, Eriximah–Faidros, Socrate–Agaton, Alcibiade–Agaton; relația Socrate–Alcibiade își schimbă sensul pe parcurs, devenind o relație Alcibiade–Socrate, asemenea aceleia dintre Aristodem și Socrate: cei care, neputînd iubi pînă la capăt înțelepciunea, o iubesc măcar în persoana lui Socrate. Doar Aristofan, bărbat foarte tînăr, foarte înzestrat, celebru, este singur. Făcea parte din altă lume, cu alte mentalități, mai apropiate de cele populare. Totuși Socrate îl include și pe el în atmosfera erotică a serii, spunînd că Aristofan nu se ocupă de altceva decît de Dionysos și de Afrodita, dar asta se referă la arta, nu la viața lui. Oricum, discursul lui se situează exact la mijloc, între primele trei (Faidros, Pausanias, Eriximah) și ultimele trei (Agaton, Socrate, Alcibiade). Din capul locului Socrate afirmă componenta erotică fundamentală a acelui prilej, spunînd că nimeni nu va refuza subiectul, nici el, care nu se pricepe decît la erotică, nici Agaton și Pausanias, a căror relație era notorie și care sînt dați aici doar ca exemplul cel mai evident de cuplu erotic.

În sfîrșit, adunarea nu este una de gînditori (cu excepția lui Socrate), ci de oameni de lume, printre care doi dramaturgi, doi discipoli ai sofiștilor, omul politic (transfug de la filozofie) care este Alcibiade. Iar Aristodem este doar un mic zelator al lui Socrate. Și tace. Iar totul este povestit de un exaltat, Apolodor, unui public de oameni explicit definiți ca pragmatici (fie că sînt politicieni sau oameni de afaceri).

Cuvîntările

Faidros

Ideea de a face elogiul lui Eros este, la origine, a sa. Din cine știe ce pricină, acest om cu o vitalitate scăzută, șovăielnic, dependent mereu de un altul, în speță de Eriximah, era obsedat de problema iubirii. Poate pentru că de la Eros aștepta să-i insufle o forță și un avînt care îi lipseau. Tot în sfera iubirii, Platon îl mai folosește încă o dată în *Phaidros*, și tot într-un context legat de retorică. Aici însă, în *Banchetul*, Faidros, ca retor al iubirii, nu este pus în nici o relație cu Socrate, nici personală, nici de idei; el este aici cel care, după ce nimeni n-a îndrăznit pînă la el, se încumetă, în sfîrșit, să facă elogiul lui Eros, și își dă singur măsura în domeniul său predilect.

Iar măsura lui este mică. Aristodem nici nu reproduce exordiul lui, ci doar îl rezumă. Iar între ideea de la care pleacă, aceea că Eros este un foarte mare zeu, și dovezile invocate, este o gravă disproporție, ca în cazul unui om pornit pe lucruri mari și pe care nu-l ține suflul. După el, Eros este mare din două motive: pentru că este un zeu foarte vechi, născut nemijlocit din Haos, împreună cu Gaia (Pămîntul). Al doilea, pentru că el aduce oamenilor binefacerile cele mai mari. Propoziție importantă, care ar cere o demonstrație de oarecare anvergură. Faidros se mărginește să declare că cel mai însemnat folos pe care Eros îl aduce omenirii este instituirea unei relații în care fiecare dintre cei doi părtași caută să arate ce este mai nobil în el: relația pederastică, ca relație erotică între un călăuzitor și un călăuzit, un magistru și un discipol, cea mai rodnică, dacă nu singura. Dar Faidros nu știe să spună mai mult despre conținutul acestei relații decît că ea produce în cei doi implicați în ea rușinea de a săvîrși fapte urîte și năzuința de a săvîrși fapte frumoase. Dar și de aici Faidros izolează doar un aspect: stimulul de curaj și

de onoare pe cîmpul de luptă (mai mult impuls de încumetare oarbă decît adevărat și cumpănit curaj), care poate merge pînă la sacrificiul vieții unuia în folosul celuilalt. Sacrificiu mai de preț din partea celui iubit decît din partea celui iubitor, pentru că acesta din urmă este prada unui avînt inspirat de zei. Aici Faidros, sub influența mentalității pederastice, judecă în funcție de conduita recomandată celui iubit, mai reținută și mai rece, uitînd propria lui premisă, aceea că Eros îi însuflețește pe amîndoi deopotrivă. Oricum, ilustrarea perfectă a rolului pozitiv al lui Eros i se pare lui Faidros că este o unitate militară alcătuită numai din perechi de îndrăgostiți, unitate de luptă care, după el, ar fi invincibilă. Se poate deci ușor vedea cum demonstrația lui Faidros coboară rapid spre cercuri tot mai înguste, construind o argumentație asemănătoare unei figuri geometrice cu baza în sus și cu vîrful în jos. La toate acestea aduce în sprijin autoritatea mitografilor și a poeților (nu fără a-și lua îndrăzneala de a-l corecta într-un loc pe Eschil), dar felul în care manipulează exemplele este pe alocuri arbitrar și chiar contradictoriu. Doar fervoarea cu care vorbește despre Ahile are un conținut psihologic real: Faidros cel nevolnic ar fi vrut să fie iubit ca Ahile și să răspundă iubirii ca el, cu un curaj de care nu se simțea în stare și pe care îl proiectează în reverie. Dar i-a lipsit pînă și forța de a da acestei visări despre sine o expresie memorabilă. Din păcate, Faidros, visînd la marele discurs despre eros, nu poate, personal, să furnizeze decît o compoziție sofistică mediocră. Și vrînd să arate că Eros este un binefăcător pentru că ne avîntă spre fapte mari și frumoase, nu se înalță decît pînă la acte *a căror valoare atîrnă de reputația în ochii celuilalt*, iubit sau iubitor, nu de o lege morală supraordonată. Onoarea, curajul și jertfa de sine se situează, pentru Faidros, nu într-o ierarhie morală guvernată de un principiu și ca un stimul, ci ca ingredient al unei relații erotice. E drept că

îndrăgostiții așteaptă unul de la altul excelență morală, dar o așteaptă ca pe o *dovadă de dragoste*, nu ca pe o dovadă de moralitate. Miza excelenței se joacă între ei, ca pereche, nu în universal. Mai grav, fiecare dintre parteneri fiind obsedat de imaginea lui în ochii celuilalt, nu pare a-l iubi cu adevărat pe celălalt, ci doar frumusețea propriei sale imagini oglindită în el. Desigur, statului îi poate conveni să facă din asemenea perechi batalioane invincibile, instrumentalizîndu-le nevoia reciprocă de prestigiu. Eros poate fi un binefăcător al cetății, dar nu un zeu al adevăratei iubiri.

În subsidiar, Faidros comite și cîteva erori de amănunt, cum ar fi, din punct de vedere strict pederastic și în context pederastic, invocarea iubirii heterosexuale a Alcestei pentru Admet și a lui Orfeu pentru Euridice. S-ar fi putut mărgini la relația Patroclu–Ahile, dar s-a lăsat tîrît de o impulsiune critică și, neavînd alte exemple notorii, a vrut să opună virtutea Alcestei celei a lui Orfeu, condamnîndu-l pe acesta din urmă în chip sofistic și falacios. Alcesta știa că, dacă se jertfește, Admet va scăpa din Hades, dar Euridice nu putea fi recuperată de acolo decît dacă Orfeu se ducea, viu, să o aducă înapoi. Iar satisfacția cu care Faidros vede faptul că Orfeu a fost sfîrtecat de bacante, niște *femei*, lasă impresia unei urîte izbucniri vindicative de pederast.

Pausanias

Conștient de faptul, trecut cu vederea de Faidros, că nu toate legăturile de iubire au aceeași valoare morală, Pausanias, ca discipol al sofistului Prodicos (autor, printre altele, al unei alegorii în care Heracles este pus să aleagă între Virtute și Viciu), postulează existența a două divinități cu același nume, Eros, unul ținînd de Afrodita Cerească, o zeiță mai veche, fiica, fără de mamă, a Ceru-

lui, *Uranós*, și celălalt de cea obștească, mai recentă, fiica lui Zeus și a Dionei. Există deci iubiri bune și iubiri rele, de fapt feluri bune de a practica iubirea și feluri rele de a o face. De aici încolo Pausanias nu se străduiește decît să încerce să legitimeze felul de iubire pe care i-o poartă el lui Agaton. Nu în chip declarat, însă caracterul interesat al distincțiilor și al argumentării sale este în chip evident orientat în această direcție. Dincolo de aparenta rigoare logică a demonstrației sale se întrezăresc sofismele specioase, incoerențele și contradicțiile pasiunii unui flăcău tomnatic îndrăgostit de un tînăr frumos și plin de har. Și vrînd să-și îndreptățească, în ochii lumii, viața și s-o dea drept pildă nu numai de normalitate ci și de elevație morală, nu numai de satisfacție personală, ci și de conformitate cu legea obștească. Ceea ce îl conduce la nu puține paralogisme și contradicții. Iubirea cea rea este pentru el pe de o parte iubirea care se adresează (și) femeilor, pe de alta, cînd e vorba de băieți, cea care are în vedere exclusiv gratificarea fizică, dar și aceasta obținută fără socoteală, în pripa fără țel a poftelor nestăpînite, cu lipsă de discernămînt și de prevedere în alegerea partenerilor (cum ar fi cei prea tineri și ca atare neformați sau cei de rang dubios), cu tot atîta lipsă de grijă pentru instituirea unei relații statornice. Pausanias vrea doar bărbați (mai puternici și mai inteligenți decît femeile), doar tineri (și nu băiețandri prea necopți), cu care aspiră, în chipul cel mai căldicel, la o relație onorabilă și statornică. Pausanias e un ipocrit și un duplicitar; vrea și plăcere și respectabilitate, și să dobîndească, și să păstreze (neștiind dacă mai poate dobîndi). Ambiguitatea lui se vede bine și din tendința lui de a se raporta la lege (scrisă sau nu): dar și în privința aceasta plutește în ape tulburi, pentru că, ascultîndu-l, nu știi ce vrea mai mult de la lege: să-i legitimeze poftele sau să i le ocrotească. Nu vrea nici licență absolută, care le-ar da băieților doriți libertatea de a se

da oricui, fără restricții: pe o piață atît de liberă a plăcerii, Pausanias ar fi pierdut. Dar nu vrea nici interdicția absolută a regimurilor tiranice, care ar pune între el și obiectul dorințelor sale o piedică de netrecut. S-ar împăca mai mult cu norma și cu uzanța ateniană, complexă și greu de deslușit dar, pînă la un punct, satisfăcătoare. Iubitorul nu trebuie să-și ascundă iubirea, dar trebuie să fie un om merituos (chiar dacă urît) și, dacă reușește în asiduitățile sale, este iertat pentru orice extravaganță, pentru orice servilism față de iubit și chiar pentru sperjur, așa cum nu i se iartă, însă, insuccesul. Tînărului iubit i se îngăduie să cedeze, chiar cu riscul unei dezamăgiri, dacă scopul lui este să dobîndească astfel virtutea, nu alte avantaje și mai ales nu bani (legea atică pedepsea extrem de sever prostituarea adolescenților). Aceste prescripții ar fi avantajoase pentru un om ca Pausanias, numai că la Atena adolescenții erau foarte bine păziți de stăruințele îndrăgostiților și blamați cînd le acceptau. Dar Pausanias interpretează aceste opreliști ca nefiind strict prohibitive, ci doar destinate, prin amînări și verificări, să pună la încercare calitatea morală și intelectuală a adultului îndrăgostit și, totodată, voința de a învăța a adolescentului și capacitatea lui de a-l accepta pe adult nu numai ca îndrăgostit, pentru o vreme, ci și ca pe un om a cărui prietenie și îndrumare s-o păstreze mereu. În asemenea condiții, tînărului îi este îngăduit să cedeze. Pausanias trage astfel încheierea că legea ateniană nu condamnă pederastia în genere, ci numai pe cea rea, inspirată de Erosul vulgar. De fapt, Pausanias ar vrea să aibă toate avantajele Erosului vulgar și totodată să se comporte destul de abil încît să treacă drept un zelator onorabil al celui celest, ceea ce dovedește o conștiință impură. Iar voința lui de a permanentiza relația este aceea a unui om care vrea să păstreze ceea ce a dobîndit cu greu și știe că nu mai poate dobîndi încă o dată, de la alții. Și, temîndu-se ca iubitul

lui să nu fie sedus de un altul, vrea o lege împotriva îndrăgostiților desfrînați, similară cu cea care îi apăra, la Atena, pe soți. Cu toate vicleniile sale, Pausanias nu ne poate convinge: sofistica pasiunii nu ține loc de forța și de adîncimea pasiunii, sofistica virtuții nu atesta la el puritatea vreunui ideal. El rămîne pentru noi un ipocrit plin de pofte în căutarea unui alibi moral. Astfel că nu vom ști niciodată cum să înțelegem atașamentul lui de o viață pentru Agaton, de care s-a îndrăgostit pe cînd acesta era încă băiețandrul din *Protagoras* și în preajma căruia a trăit apoi mereu, și la Atena și, mai tîrziu, în Macedonia lui Arhelau, de bună seamă pînă la moarte. Și nici ce l-a făcut pe Agaton să-l accepte. A fost credincios în fond propriului său deziderat din cuvîntarea ținută cu acel prilej. Iubitorul „alegîndu-și drept tovarăș un tînăr, înțelege să-i rămînă credincios și să-și petreacă întreaga viață alături de el". Și nu este exclus ca, în seara banchetului, Pausanias să se fi gîndit că triumful de deunăzi al lui Agaton nu este cu totul străin de influența sa, ca iubitor, de-a lungul unei relații care îi însoțise timp de un deceniu și jumătate. Dragostea lui nu ținea de Erosul obștesc, nu se satisfăcuse și nu se încheiase în pura voluptate și, durînd, împlinise o menire mai înaltă, legitimînd viețile lor și ilustrînd și prevederile complexei reglementări atice în materie de pederastie. Citite în această lumină, ambiguitățile lui Pausanias sînt interpretabile și într-un sens mai puțin infamant decît ce am spus despre ele pînă acum. Se pare că cei doi, Agaton și Pausanias, semănau în structura lor interioară, perfecționată la școala sofiștilor. Cuvîntarea lui Pausanias, elev al lui Prodicos, se resimte vădit de influența retorului Isocrate. E plină, ca și a lui Agaton, de artificii și de ornamente manieriste: paronomasii, aliterări, corespondențe ritmice. Pastișa pe care i-o pune Platon în gură este perfectă și, fără îndoială, malițioasă. Ceea ce nu ne împiedică să considerăm, indiferent de ce psihologie

îi atribuie Platon personajului, că, formal vorbind, validitatea distincției dintre un Eros bun și unul rău poate fi acceptată și utilizată, numai că altfel decît o face Pausanias. Platon nu-i anihilează niciodată pe cei cărora le dă glas în dialogurile sale. Iar în *Banchetul* este loc pentru multă ironie amicală și jucăușă.

Eriximah

Noul elogiu al lui Eros, prevalîndu-se de cele spuse pînă atunci, duce lucrurile mai departe, într-o direcție meritorie, chiar dacă tributară unor doctrine filozofice și medicale mai vechi. Propoziția lui fundamentală este aceea că Eros este un principiu cosmic, o forță a cărei acțiune operează în întregul univers, de la astre pînă în lumea vieții, oameni, animale și plante. Și pînă la zei. Lucrul acesta îl mai spusese, în alți termeni, și Empedocle, dar doctorul Eriximah nu calcă pe urmele sale. El încearcă să ilustreze lucrarea lui Eros în lume, detaliind-o pe domenii, fiecare cu știința și meșteșugul care își fac din ele obiectul lor specific. Cum Eros operează în fiecare dintre aceste zone de realitate, înscris în natura lor, efortul lui Eriximah este de a arăta ce trebuie să facă medicul, muzicianul, agricultorul și cel care are în grijă relația dintre oameni și zei pentru a interveni în chip pozitiv. Ideea generală ar fi aceea că tehnicianul trebuie să intervină în procesele de care se ocupă: în fiecare operează un element pozitiv și unul negativ, iar cel competent trebuie să acționeze în direcția încurajării elementului pozitiv și a reprimării celui negativ. Numai că de îndată ce Eriximah încearcă să aplice aceste principii diferitelor domenii de realitate și diferitelor tehnici care le corespund, erotologia lui științifică se dovedește deficitară, iar expunerea lui, în aparență sistematică și riguroasă, se dovedește ilogică și incoerentă. Într-adevăr, în încercarea lui de a aplica pretutindeni și cu orice preț distincția (preluată, însă pur for-

mal, de la Pausanias) între un Eros bun și un Eros rău, el cade pradă unor grave confuzii: Confuzie 1. între domeniile susceptibile de intervenția unei *téchne* și fenomenele (ca acelea meteorologice) care se desfășoară independent de orice intervenție umană; 2. între fenomene naturale și activități culturale, cum ar fi muzica; 3. între cei doi Eroși și elementele potrivnice, contrariile care operează într-o realitate dată; 4. între natura domeniului și sarcinile tehnicianului; 5. între erosul dinlăuntrul domeniului, ca realitate naturală, și erosul din destinatarul unei activități; 6. între opoziția tendințe bune și tendințe rele și opoziția consecințele bune ale împăcării contrariilor și consecințele rele ale incapacității de a le împăca; 7. ba chiar între ansamblul domeniilor unde postulează acțiunea lui Eros și un domeniu, muzica, unde, după propria lui declarație, nu se constată prezența vreunui Eros, fie el bun sau rău, ci doar aceea a contrariilor conciliabile în armonie și ritm, și unde Eros apare numai cînd e vorba că muzicianul trebuie să încurajeze în auditori, făcîndu-i înțelepți, dragostea pentru muza cerească (Urania) și nu pentru cea obștească (Polimnia), iarăși o distincție preluată de la Pausanias, dar mutată în cu totul alt plan și devenită aberantă, pentru că presupune în oameni existența simultană și încă neorientată a iubirii pentru muza bună și iubirea pentru muza rea, considerate drept contrarii, pe potriva caldului și a recelui, a umedului și a uscatului etc. Cuvîntarea lui Eriximah este o gală de sofisme formulate cu cele mai bune intenții și cu aerul de autoritate a unui om foarte competent în toate (așa cum Faidros îl ceartă pe Eschil, Eriximah îl taxează de eroare pe Heraclit, a cărui doctrină a contrariilor n-a înțeles-o decît superficial). Nu i se poate contesta orizontul larg, dar este acela al unui profesionist bun care, în afara domeniului său, se comporta ca un amator (firește, pe atunci decalajul era mult mai mic decît acum). Iar, după cele două cuvîn-

tări anterioare, saltul lui de la Erosul pederastic la cel cosmic este spectaculos. Spune limpede și de mai multe ori că îl face pe temeiul competenței sale medicale, al cărei elogiu, împreună cu cel al lui Eros, pare a-l face, cu mîndrie profesională, dar se lasă antrenat atît de departe încît, pe drum, pierde din vedere nu numai erosul pederastic, ci orice formă specifică de eros uman, ca eros în sine. Și chiar orice rol al lui Eros în înălțarea morală, cu excepția influenței bune pe care o au asupra spiritului muzica și arta divinației, astfel că afirmația lui finală că Erosul cel bun duce la înțelepciune, la dreptate, la fericire, la o societate echilibrată și la bune relații cu zeii rămîne aproape fără altă acoperire decît una retorică. Eriximah pare să intre pînă la urmă în categoria definită de Socrate în *Apărarea* sa (*22d*): „mi s-a părut că bunii meșteșugari fac aceeași greșeală ca poeții: pentru că își îndeplinea bine meșteșugul, fiecare credea că este cît se poate de priceput și în celelalte privințe, oricît de însemnate ar fi".

Aceasta nu revine la a spune că Platon a vrut să-l facă pe Eriximah cu totul de rîs, chiar dacă discursul lui se desfășoară pe fondul sonor al sughițurilor și al strănuturilor lui Aristofan (un pacient pe cale de vindecare). Din ansamblul operei lui Platon se discerne rolul privilegiat pe care îl acordă medicinei printre celelalte *téchnai*. Pe de altă parte, în desfășurarea dramatică a *Banchetului*, Eriximah are un rol proeminent. Propunerea de a bea cu moderație de la el vine (cumpătarea în toate fiind chiar specialitatea lui), tot așa cum de la el vine propunerea de a-și ocupa seara cu elogierea lui Eros (de la el, ca mijlocitor, și nu de la Faidros, „părintele subiectului"). El socotește de cuviință ca adunarea să se lipsească de serviciile flautistei (simbol al unui *symposion* de o natură mai frivolă). Și apoi Eriximah este, alături de Faidros, dar mai manifest decît el, simposiarhul acelui banchet, de unde și rolul lui mai important în intervalele dintre cuvîntări. Iar Al-

cibiade, declarînd, în vers homeric, că „un medic face, el singur, cît o mulțime de oameni", îi cere lui îngăduința, ca simposiarh, să facă elogiul nu al lui Eros, ci al lui Socrate. Pe de altă parte, lui Eriximah Platon îi dă ocazia să-și exercite competența medicală chiar înlăuntrul acelei seri nu numai recomandînd, ca dietetician, moderație alcoolică, ci și punîndu-l, ca terapeut, să-l vindece pe Aristofan de sughit și, pînă la potolirea acestuia, să ia cuvîntul, peste rînd, înaintea lui. Un artificiu menit să facă să pară că ordinea inițială a convivilor, și deci a cuvîntărilor este accidentală, și totodată să grupeze la sfîrșit, înainte ca Socrate să ia cuvîntul, discursul lui Aristofan, în calitate de autor de comedii, și cel al lui Agaton, ca tragediograf. În felul acesta contribuția lui Eriximah este totodată pusă în evidență și eliminată, ca un interludiu scientist de mică importanță teoretică și morală, dar care totuși nu putea lipsi din varietatea pozițiilor propuse. Așa cum nu putea lipsi din sfera varietății stilistice, nici pastișarea stilului științific, cu platitudinea și monotonia sa, din care forța postulatului eros cosmic lipsește. Trecerea la cuvîntarea lui Aristofan este astfel pregătită printr-un termen de contrast, acela dintre sterilitatea unei anume forme de știință și fantezia avîntată și rodnică a poeziei.

Aristofan

Pînă să ia cuvîntul, Aristofan este pus în scenă de cîteva ori. Este prilejul ca cititorul să afle că Platon nu spune din capul locului, prin gura nimănui, care anume au fost participanții la faimosul banchet. Aflăm întîi, din întrebarea prietenului lui Apolodor, că este vorba de o împrejurare la care au participat Agaton, ca gazdă, Socrate și Alcibiade. Despre Aristodem aflăm în calitatea lui de informator al lui Apolodor. Apoi îl vedem pe Aristodem întîlnindu-se cu Socrate, care se ducea la Agaton. O dată sosit acolo, Aristodem este poftit să se așeze alături de Eriximah.

Despre prezența lui Pausanias aflăm în momentul în care declară că nu prea are chef să bea mult în seara aceea. Aristofan intră în scenă arătîndu-se de acord cu Pausanias. Eriximah face același lucru, asociindu-l și pe Faidros. Aristofan este întîia oară menționat ca prezent de Socrate, cînd își dă asentimentul pentru tema banchetului. El nu scoate însă nici un cuvînt pînă cînd nu-i vine rîndul să vorbească. Dar nu poate s-o facă pentru că, „fie că mîncase prea mult, fie din alt motiv", căzuse pradă unei crize de sughițuri, astfel că îl roagă pe Eriximah, ca medic, să facă ceva ca să-i treacă, iar acesta, dîndu-i sfaturile necesare, îi lasă răgazul să se liniștească și ia el cuvîntul, deși rîndul lui era după Aristofan. După ce Eriximah își încheie cuvîntarea, îl invită pe Aristofan, acum calmat, să ia cuvîntul, fie ca să-l completeze, fie în orice alt fel ar dori. Urmează un scurt joc de tachinerii între medic și comediograf. Aristofan zice că i-a trecut sughițul, dar nu înainte de a fi folosit, ca remediu, gîdilarea în nas și strănutul, ceea ce i-a stîrnit o mirare ironică la adresa faptului că armonia trupului e îndrăgostită de asemenea zgomote. Era o maliție adresată prea seriosului Eriximah care, auzind-o, chiar se alarmează la gîndul că Aristofan va vorbi în gustul comic al muzei sale. Aristofan, rîzînd de aprehensiunea lui, îl liniștește: teama lui nu e că va provoca rîsul, asta ar fi un succes potrivit cu vocația lui, ci că se va face de rîs. Pentru că vrea să vorbească *altfel* decît antevorbitorii săi. Aristofan era conștient că ceea ce se gîndea el să spună este de alt ordin, totodată mai îndrăzneț și mai grav. Ceea ce se și dovedește adevărat, iar Aristofan vrea să fie luat în serios. Platon, departe de a voi să se răzbune pe Aristofan pentru chipul în care îl înfățișase pe Socrate în *Norii* (în reprezentația din 423 și în versiunea revizuită din 419), îi dă o partitură vrednică de geniul său poetic și de fantezia lui.

Dintre cele trei cuvîntări anterioare, cea a lui Faidros este documentul unui îndoit eșec: ca vorbitor, Faidros nu

se poate înălța nici măcar ca artă retorică, pînă la un discurs vrednic de Eros, așa cum visa, iar ca om, propria sa cuvîntare îl arată mai prejos de celălalt vis al său, acela de a fi, în sfera iubirii, ceea ce fusese Ahile. Faidros, „părintele subiectului" acelei seri, este un veleitar a cărui contribuție rămîne mai apoi, în desfășurarea banchetului, aproape de tot uitată. Este un fel al lui Platon de a arăta că îndeletnicirea lor de atunci era importantă și cerea prestația unor spirite mari și a unor naturi puternice, Aristofan, Socrate, Alcibiade. Cît despre Pausanias și Eriximah, ei înalță subiectul, fiecare în felul său. Unul punînd în discuție, cu dibăcie sofistică, înseși temeiurile și structurile pederastiei grecești și propunînd (în ciuda unor subînțelesuri dubioase) un ideal, celălalt aducînd în dezbatere rolul în viața grecească al „tehnicilor" în cadrul general al funcției cosmice a lui Eros. Și amîndoi distingînd înlăuntrul erosului tendințe pozitive și negative și căutînd o soluție de selecție și de echilibru, în vederea fie a „nobleței", fie a „fericirii". Toți trei, vorbind, își fac autoportretul idealizat: eroul neînfricat al iubirii ca jertfa de sine, îndrăgostitul de nobil rang moral, maestrul în științe. Dar nici unul dintre cei trei nu e în stare să-și depășească determinările personale, să vadă dincolo de sine și de trăirea sa. Toți trei suferă de o carență a imaginației constructive, singura care, cînd e vorba de Eros, poate descătușa mintea în vederea unei înțelegeri mai înalte. Era vremea ca Platon să-i dea cuvîntul lui Aristofan. Și face parte din măreția, și poate și din deconcertanta ironie a lui Platon faptul că a ales un comediograf, anume pe unul care de data aceasta vorbește serios și vrea să fie luat în serios. Și îl ia în serios însuși Socrate–Diotima, care, dintre toate vorbirile din seara aceea, nu se referă, combătînd-o, decît la cea a lui Aristofan. Dacă îl făcuse pe Socrate de rîs, atrăgînd asupra lui un blam public care a contribuit la condamnarea lui, Platon, cînd a redactat *Banchetul*, l-a convo-

cat pe Aristofan printre personajele sale din cu totul alte motive și, în chipul cel mai evident, fără nici o urmă de resentiment.

Aristofan înfățișează un mit. Un mit care, în lipsa unor antecedente cunoscute, trebuie atribuit fanteziei sale. Nu este totuși exclus ca atmosfera de basm să se datoreze unei inspirații de origine folclorică. Dar patosul mitului vine din geniul poetic al lui Aristofan și, din tot ce s-a spus în seara aceea, numai vorbirea lui exprimă ceva din tensiunea, din căutarea pătimașă și din violența iubirii umane. Și de aceea, înfățișîndu-l, nu-i voi pune în lumină absurdităţile, incoerențele și contradicțiile, ușor de iertat unui basm. Dimpotrivă, voi încerca să redau mitului aristofanic patosul și măreția lui.

Am fost cîndva sferici, întregi și perfecți ca niște astre. Unii, numai bărbați, țineam de soare, alții, numai femei, țineam de pămînt, iar unii dintre noi, ținînd de lună, eram androgini. Așa fiind, eram autosuficienți și puternici ca vechii giganți și, ca și ei, eram violenți și agresivi. Din preaplinul forței noastre am vrut să ne năpustim asupra Olimpului și a zeilor săi. Și am fost pedepsiți. N-au vrut nici să ne nimicească, fulgerîndu-ne, ca să nu-și piardă, pierzîndu-ne, închinătorii și ofrandele. Zeus s-a gîndit atunci, profitînd de faptul că, deși perfecți, monada care eram fiecare conținea o diadă, că sfera noastră era secționabilă pe linia ei de simetrie, și l-a pus pe Apolon să ne despice, om de om, în două, și să ne realcătuiască în așa fel încît să fim ca acum. În felul acesta deveneam mai slabi și neprimejdioși, însă adînc nefericiți, tînjind mereu să ne găsim jumătatea întregului care am fost (Aristofan nu spune explicit, dar Zeus nu doar ne-a înjumătățit, dar ne-a făcut și să ne pierdem unii de alții, rătăciți de ce eram). Numai că, procedînd așa, zeii ne-au făcut inapți pentru viață, pierduți în căutarea noastră și apoi, cînd găsim ceea ce lipsea din noi, simetricul nostru infinit dezi-

rabil, întîlnirea și împreunarea noastră ne absoarbe în așa măsură, ca regăsirea unei fericiri de care am fost cu cruzime și poate îndelung lipsiți, ca vindecarea după o grea boală, încît uităm de lume, încît frenezia regăsirii vechii stări, în loc de vindecare și de redobîndirea vechii forțe, ne aduce într-o stare autodistructivă, nu ne mai hrănim, nu mai facem nimic din ce e de făcut, nu ne mai pasă de nimic altceva. E ca și cînd puterea de demult a ființei întregi s-ar anula în puterea unei dezastruoase reînsumări care pare prea deznădăjduită pentru a semăna cu fericirea și care, în loc de vindecare, ne îmbolnăvește și mai rău. Iar puterea aceasta ar fi iubirea. Alarmați că-și pierd închinătorii, zeii ne-au trimis atunci în ajutor pe Eros, care apare ca un principiu de regenerare și, în perspectivă, de mîntuire. Întîi, prin înzestrarea vechilor androgini cu capacitatea de reproducere pe care o aduce împreunarea dintre bărbat și femeie. Apoi, în al doilea rînd, conferindu-i lui Eros o funcție soteriologică. Dacă vom fi din nou cucernici față de cei care ne-au înjumătățit ființa și puterea și dacă ne vom supune, tot cu pietate, călăuzirii binefăcătoare a lui Eros, ni se va da o șansă. Aceea că, regăsindu-ne jumătatea de care ne-am rătăcit, să ne unim cu ea: 1. fără să ne pierdem viața în această unire și 2. fără să redevenim ființele fără măsură și agresive care am fost la început. Văzîndu-ne îmblînziți, zeii ne vor ierta, iar noi *ne vom vindeca și ne vom regăsi fericirea*, potoliți și împăcați. Cum anume, Aristofan nu ne arată deslușit: basmul se pierde în basm. Este însă un loc în ciudata lui cuvîntare în care străbate emoția unei îndurări mai presus de orice scenariu mitic. Din tot ce spune Aristofan, ne-am aștepta ca cel ce ne înțelege, ne iartă și ne mîntuie să fie Eros. E însă, din motive formal mitologice, Hefaistos, făurarul care leagă și dezleagă. Scena e extraordinară, și este singura adevărată scenă de dragoste din tot *Banchetul:* un bărbat își întîlnește jumătatea (iar textul nu exclude ca aceas-

tă jumătate să fie o femeie) și „este cuprins de un avînt nespus de prietenie, de înrudire și de dragoste", „el și perechea lui nu mai vor să trăiască despărțiți nici măcar o clipă", deși „n-ar fi în stare să spună ce anume așteaptă unul de la celălalt. Pentru că nu pare că doar plăcerea dragostei îi face să caute cu atîta patimă tovărășia unul altuia... Ba chiar se vede limpede că sufletul lor e cuprins de o altă dorință, pe care n-o pot rosti deslușit, ci doar o bănuiesc și încearcă s-o destăinuiască" (*192c–d*). Și vine la ei Hefaistos și îi întreabă, cu o ciudată *bunătate*, ce vor unul de la altul și ei nu știu să spună, și Hefaistos spune în locul lor că ceea ce vor ei este nedespărțirea, contopirea într-o singură ființă, în viață, în moarte. Și le mai spune că este gata să-i ajute ca să-și fie asta, mereu: „dragostea nu este altceva decît un nume pentru dorința noastră pătimașă de a fi din nou întregi" (*192e*). Doi muritori pierduți în dragostea lor, îmbrățișați, sînt întrebați de-un zeu care e visul lor, dar zeul îl știe și nu vrea, cu înțelegere și blîndețe, decît să le împlinească acest vis. Tot ce e memorabil în discursul lui Aristofan e adunat în aceste cîteva rînduri. Din păcate, mult din ce mai spune el este cumva străin de dureroasa frumusețe a acestui mit parcă originar. Deși numai aici *Banchetul* face cu adevărat loc și iubirii dintre bărbat și femeie, Platon îl obligă pe Aristofan să facă, împotriva propriilor lui premise, concesii ideologiei pederastice: dragostea heterosexuală e coborîtă, fără argumente, pe treapta adulterului și atît: se face portretul măgulitor al iubitului adolescent, pe care ne ajută să-l găsim însuși Eros (cum l-a găsit, poate, Pausanias pe Agaton), iubit care, la vremea lui, va fi vrednicul iubitor al altor tineri: căsătoria e înfățișată drept o simplă concesie făcută legii; tînărul pederast, viril și curajos, urmează să fie un bun om politic. Toate acestea nu au nimic de a face cu Aristofan comediograful. Și, lucru curios, nici cu tipologia convențională a adolescentului rece care așteap-

tă omagii de iubire, căci băieții din acest discurs sînt dornici de îmbrățișările bărbaților.

Acestor interferențe de planuri trebuie să le adăugăm pe cea mai importantă. Aristofan înfățișează iubirea ca pe teribila forță care ne împinge să ne întregim în starea noastră originara și îi spune *eros,* însă, obligat să rostească elogiul unui zeu, postulează existența unui Eros care nu e forța magnetică a iubirii, ci un principiu de asistență condiționată: vom fi din nou întregi dacă ne vom supune lui și zeilor care ne-au pedepsit, dacă fervoarea fericirii de a fi din nou laolaltă și întregi nu ne va face iarăși necucernici. Iar Erosul acesta, pe care Aristofan îl invocă și îl laudă numai la începutul și la sfîrșitul cuvîntării sale, e cel mai puțin interesant, iar existența lui, postulată artificial, duce la o contradicție fundamentală între *eros* și *Eros.* Între enorma forță, între impulsul imanent și imperios care se naște din frustrare și tinde s-o elimine, restabilind nu atît un echilibru cît o integralitate sau o completitudine, și Zeul care vrea și el în felul lui să ne facă din nou fericiți, dar cuminținduu-ne. Forța lui, cîtă este, este una de înfrînare a adevăratei forțe, care este *înșelarea nebunească după o stare de plenitudine originară,* plenitudine care avea exuberanța și îndrăzneala unei vitalități primordiale. Acest Eros, și numai acesta, este cel care, din diferite perspective mai mult sau mai puțin convergente, este vehiculat integral în dialog: Erosul care dă curaj, voluptate asociată cu noblețe morală și intelectuală, vindecare de boli, eleganță estetică, ascensiune spre Idei. Ca și Aristofan, erosul lui Aristofan, și nu Erosul său, rămîne singuratic, ca o năzuință oarbă și străină de idee, *dar sfîșietor de adevărată.* Și, lucru important, vizînd individualul determinat, nu generalitatea abstractă a unor calități rezidînd într-un ins care poate fi „el sau altul"; mai mult, vizînd singurul individ care face una cu tine. Iar unirea cu el este un țel în sine, nu un mijloc sau o treaptă către altceva. Și de

aceea, mai tîrziu, Diotima va respinge mitul lui Aristofan. Acesta va încerca să se apere, dar va fi întrerupt de dionisiaca intrare a lui Alcibiade, care va rosti, la rîndul lui, o cuvîntare incompatibilă cu tezele Diotimei.

Agaton

Eriximah îl anunță pe Agaton ca pe un mare cunoscător în materie de iubire, iar Socrate se arată sigur că poetul va rosti un minunat elogiu al zeului. Și, într-un fel, amîndoi au dreptate. A rostit într-adevăr un elogiu „frumos".

Agaton începe cu o contribuție la metodologia elogiului, împrumutată din retorica vremii, dar utilă în cazul de față. Elogiile de pînă la el înfățișînd numai binefacerile lui Eros, Agaton consideră că orice asemenea discurs trebuie să înceapă cu o definire a *naturii* celui proslăvit, să spună de la bun început cum este el, rămînînd ca darurile lui să fie pomenite abia după aceea.

Așadar, natura:

Este cel mai frumos, pentru că e cel mai tînăr zeu, veșnic tînăr, urînd bătrînețea; gingaș pentru că nu calcă decît pe moliciunea celor mai gingașe inimi; mlădios, pentru că se înfășoară în jurul obiectului său și se insinuează pe nesimțite în el și pentru că trăiește numai printre flori, și tot ce e în floare, și numai între miresme.

Este cel mai bun, pentru că are toate virtuțile canonice: dreptatea, curajul, temperanța și înțelepciunea; toate priceperile, a poeziei și, totodată, a tuturor meșteșugurilor, în care a fost dascăl tuturor zeilor.

Apoi binefacerile: toate, într-o înșirare triumfală și pirotehnică, plină de calculate asonanțe, de rime și de simetrii.

Peste tot argumentele sînt falacioase, personificarea zeului hibridă și stilul sofistic (modelat după cel al lui Gorgias). De data aceasta Platon, pastișînd o manieră, a făcut-o cu vădită intenție de a-i pune în evidență manierismul, em-

faza și vacuitatea. În seria de discursuri de pînă aici, poemul în proză al lui Agaton are primatul fatuității. Și de aceea nu putea lipsi, cum nu putea lipsi nici cel al lui Eriximah, care, confuz cum este, măcar nu are pretenția virtuozității stilistice. Discursul lui Agaton seamănă cu efeminatul Agaton văzut de Aristofan, un om frumos care face pe frumosul. Pe alocuri ai impresia că, zugrăvindu-l pe Eros, își face autoportretul, nu fără a-l flata. Dacă avea gust pentru asemenea oameni, Pausanias nu îl va fi iubit degeaba. Oricum, amîndoi s-au ilustrat cu acest prilej prin căutările de stil ale retoricii sofistice, prin vorbirea „frumoasă" învățată de la marii lor dascăli.

Tînăr, cu adevărat frumos, talentat, Agaton era în seara aceea a doua zi după un mare triumf. Dar Platon l-a sacrificat pe Agaton unui triumf în idee, cel care urmează, al lui Socrate.

Socrate

Socrate, nu fără intenția de a prelua mai tîrziu unele elemente pozitive din cuvîntările precedente, începe prin a le respinge în bloc, și destul de brutal, ca fiind doar, și cu orice preț, laudative, *nu veridice*. Și îi cere lui Faidros îngăduința să vorbească despre Eros spunînd, fără vorbe căutate, adevărul. Dar, înainte de a o face, îl supune pe Agaton, ales ca țap ispășitor, unui interogatoriu în maniera sa dialectică obișnuită. Un interogatoriu rapid și decisiv, menit să curețe terenul de orice presupoziție eronată și să-i permită să pornească pe un drum cu totul nou. Prin întrebări succesive, Socrate spune că nu poate fi vorba de Eros în sine ca personificare, ci de însăși iubirea, de *eros* (și în felul acesta, dintr-o singură mișcare, trece din sfera personificării mitologice în aceea a unei pulsiuni omenești: Eros eros); că eros este dorința a ceva: că a dori ceva înseamnă a dori ceva pe care nu-l ai, care-ți lipsește; că, atunci cînd dorești să ai ceea ce deja ai, dorești de fapt

ca aceea ce ai să fie mereu al tău (ignorînd distincția: dintre „a dori *ceva*" și „a dori *permanența* posesiunii acelui lucru"). Apoi postulează că obiectul necesar al iubirii este frumosul (și, implicit, că nu există iubire a urîtului), stabilind în felul acesta că nu e adevărat că Eros e frumos, cum susținuse Agaton, pentru că iubirea (eros) fiind dorința de frumos, deci de ceea ce îi lipsește, nu poate fi ea însăși frumoasă. După aceea, *postulînd* identitatea dintre bine și frumos, îl silește pe Agaton să admită că iubirea (*eros*), așa cum nu este frumoasă nu este nici bună. Ajungînd aici, îl abandonează pe Agaton. Din teza lui, că Eros este totodată zeul cel mai frumos și cel mai bun, nu mai rămăsese nimic.

Tot ce urmează de aici încolo în cuvîntarea lui Socrate este reproducerea unui dialog dintre el și o preoteasă din Mantineea, Diotima, dialog care se încheie cu o lungă expunere doctrinară a acesteia din urmă.

Diotima este, după toate probabilitățile, un personaj imaginar, iar ideile ei sînt în chip evident ale lui Platon. De ce anume a preferat Socrate să pună în gura ei ceea ce de obicei Platon pune în gura lui nu e greu de văzut, deși e destul de complex. Poate cel mai important motiv este acela că doctrina Diotimei are un caracter revelat, ceea ce funcția ei sacerdotală face verosimil și totodată legitimează. Dar poate și mai important este faptul că, silit să rostească un elogiu susținut, o cuvîntare, și știut fiind că nu îi sta în obicei să facă asta, recurge la acest artificiu pentru ca, totuși, seara să nu fie lipsită de ceea ce își propuseseră. Un lung pasaj dialectic ar fi distonat și ar fi fost mai mult decît o derogare, chiar o impolitețe. Apoi, procedînd așa, Socrate este consecvent cu stăruitoarea lui profesiune de ignoranță, doar aparent și temporar dezmințită de declarațiile lui de competență în materie de iubire de pînă atunci. Scenariul cu Diotima îi permite să se arate ca aflîndu-se, la început, în aceeași eroare ca

și Agaton, pe care tocmai îl refutase, și că tot ce știe acum a aflat de la altcineva. Și încă de la cineva care, pînă la sfîrșit, ezită să-l socotească pe Socrate vrednic de cele mai înalte mistere. Pe de altă parte, știind bine că vorbirea lui va fi pînă la urmă cea mai bună, n-a vrut să-și asume victoria în numele lui, din delicatețe față de gazdă și față de toți ceilalți. În sfîrșit, nu e exclus ca, acordîndu-i pederastiei un loc atît de important, a vrut să evite să se pună în situația lui Pausanias și să pară supus unei pasiuni personale.

Cît despre însuși personajul Diotimei, imaginar cum este, Platon a avut grijă să-l facă verosimil. Se pare că în Mantineea, cetate din Arcadia, situată în centrul muntos al Peloponezului, cu un sanctuar bine cunoscut de greci, a existat într-adevăr un șir de preotese care, dincolo de funcțiile rituale, profesau și anumite doctrine mistice sau măcar sapiențiale. Pe de altă parte, prezența ei în Atena, în jurul anului 440, deci cu vreo zece ani înainte de marea ciumă care a decimat orașul la începutul războiului peloponeziac, nu este implauzibilă. Atenienii mai apelaseră, în 600, la un sacerdot străin, Epimenides din Creta, chemat să purifice cetatea, după o epidemie sau după niște sacrilegii. Era cu zece ani înainte de Maraton. În împrejurări similare de tensiune socială nu este exclus ca cineva ca Diotima să fi fost chemat în vederea unor sacrificii propițiatorii. Din Mantineea, pentru că, deși în Peloponez, nu era o cetate doriană, iar atenienii au tratat-o întotdeauna cu cruțare sau deferență. Iar din Tucidide (II, 54) aflăm că marea ciumă fusese prevestită de oracolul delfic cu mulți ani înainte de epidemia din 431 („Va veni un război dorian și, cu el, o molimă"). Chemarea unui sacerdot în acest context, poate într-un moment de criză politică și militară, este admisibilă și Socrate putea s-o fi întîlnit cu prilejul acesta. Ar fi avut pe atunci vreo 30 de ani, vîrsta lui Agaton la data banchetului din *Banchetul.*

În convorbirea ei fictivă cu Socrate, Diotima începe prin a combate părerea lui Socrate de pe atunci (identică cu a lui Agaton de acum), că Eros ar fi un zeu frumos și bun. Prin întrebări și răspunsuri, ea îi demonstrează că Eros are statutul *opiniei adevărate* (*orthé dóxa*), care nu este nici adevărată, nici falsă pentru că nu propune un adevăr *demonstrat* (deci doar se întîmplă să fie adevărată, nu este așa în chip necesar), și este ca atare ceva care se situează între știință și ignoranță. Are deci statutul unei entități care nu este nici bună, nici rea, sau amîndouă deodată. Pe de altă parte, Eros nu poate fi o entitate de esență divină, pentru că zeii, *avînd* binele și frumosul, sînt fericiți, iar Eros, care este dorință, deci carență (cum îi dovedise Socrate lui Agaton), nu poate fi fericit, deci nu este zeu. Este *o ființă intermediară, un daimon,* un mijlocitor între oameni și zei. Care este legătura dintre o entitate intermediară și o entitate carentă Diotima nu arată. De asemenea nu demonstrează nici rațiunea transferului de la o entitate intermediară *prin esența ei* la funcția sa de intermediar de *mijlocitor* între două ordini ale realității, și anume între unele care *nu* se disting între ele ca fiind *contrarii* (oameni și zei). Lucrul nu ne apare nici măcar ca o „opinie adevărată", ca o aserțiune nedemonstrată, ci doar ca una rău demonstrată.

La întrebarea lui Socrate cine sînt părinții lui Eros, Diotima răspunde prin ceva care este mai mult o alegorie decît un mit: povestea nașterii lui Eros (redevenit, din relație, entitate) din două personificări de abstracții: Sărăcia și Răzbătătorul. Este încă un fel de a-l înfățișa pe Eros ca pe o entitate intermediară, mai exact mixtă, purtătorul a două proprietăți opuse: nu atît sărăcia ca stare cît ca incapacitate de succes și nu atît capacitatea de succes cît permanentă năzuință spre succes, cînd împlinită și cînd nu. (Și năzuința către adevăr face parte din sfera aceasta, năzuință care este încercarea de a satisface o carență:

filozofia; filozofii sînt un fel de daimoni, nefiind nici știutori, nici ignoranți, ci în continuă căutare a unui adevăr pe care nu ajung să-l dețină definitiv și întreg niciodată.) Eros este așadar sărac și urît și totodată în căutare de ceea ce nu are și mereu dobîndește și pierde, nedesistînd însă niciodată de la căutarea sa. A putut fi socotit frumos de cei care se gîndesc nu la el ci la obiectul năzuinței sale. Într-adevăr, Eros, cu toată natura lui mixtă, dar născut de ziua Afroditei, este iubitor a tot ce e frumos.

După ce, conform protocolului propus de Agaton, Diotima a vorbit despre natura lui Eros, ea trece acum, întrebată de Socrate, la binefacerile lui, la rolul lui în viața omenească. Procedura dialectică la care îl supune preoteasa pe Socrate are următoarea structură și următoarele rezultate:

A. *obiectul iubirii*

1. a iubi înseamnă a dori ceva ce-ți lipsește;
2. a iubi înseamnă a dori ceva frumos;
3. a iubi înseamnă deci a dori ceva bun (frumosul fiind doar un caz particular al binelui);
4. a dori ceva bun înseamnă a dori să-l ai, și să-l ai mereu;
5. a dori posesia perpetuă a ceva bun înseamnă a năzui la fericire;
6. toți oamenii doresc fericirea ca posesie perpetuă a binelui.

B. *natura iubirii*

1. prin „mereu" trebuie să înțelegem nemurirea;
2. năzuind către posesia perpetuă a binelui năzuim la nemurire;
3. năzuința noastră la nemurire este un fel de a fi divini și de a dobîndi beatitudinea divină;

4. năzuința noastră la nemurire este un „instinct" al nemuririi de origine divină; ea ia în noi forma unui preaplin de rodnicie care aspiră să procreeze;
5. „instinctul" procreației, ca năzuință la nemurire, deci la condiția divină, este un preaplin de rodnicie care nu se poate împlini decît *în prezența frumuseții*, pentru că doar ea concordă cu divinul (urîtul fiind, prin raport la divin, discordant); așadar iubirea este dorința de a procrea, de a ne descărca de preaplinul rodniciei noastre procreînd întru frumos;
6. frumusețea nu este deci obiectul iubirii, ci un catalizator: ea singură ne poate ajuta să ne descărcăm de preaplinul dorinței (în prezența urîtului, dorința devine suferință); obiectul iubirii este cel determinat sub A.

Rezultă, în ansamblu, că iubirea este un preaplin carent de obiectul ei, pe care ca atare îl dorește și că frumosul, ca să funcționeze în calitate de condiție necesară a descărcării de preaplin, trebuie să fie o proprietate a obiectului. Și mai rezultă că acest prisos care este iubirea este prezența potențială în noi a nemuririi divine. Diotima insistă apoi asupra caracterului imperios al propensiunii către procreație și către susținerea cu orice preț a procreatului. E un fel de a insista asupra *caracterului pătimaș* al iubirii, pe forța, rîvna, ardoarea și vehemența ei. Pe de altă parte, pentru că totuși murim, ea vrea să demonstreze că ceva totuși subzistă, dat fiind că, și în timpul vieții, ceva mereu moare și se naște în noi fără să ne pierdem identitatea, care are, în sfera cunoașterii, memoria ca element de reevocare a ceea ce a fost uitat, memoria fiind și ea o componentă a menținerii identității.

În afară de generația biologică trebuie considerată și perpetuarea prin *acte de excelență*, dorința de a avea o repu-

tație dincolo de moarte: gloria. Și, ca și în cazul progeniturii, oamenii fac, din dorință de glorie, eforturi și sacrificii care merg pînă la jertfa vieții. Pentru ca amintirea lor să nu se stingă niciodată. Și aceasta este un fel de a iubi nemurirea. Dar nemurirea ca amintire durabilă a unor acte de iubire: Alceste moare pentru Admet, Ahile pentru Patrocle, regele Codros pentru fiii lui.

Pe de altă parte, în afară de perpetuarea prin procreare biologică mai există un fel de a aspira la nemurire, de ordin spiritual: procrearea de *opere excelente*, cele pe care le produc poeții și artiștii, toți cei care inventează ceva. Nici aici nu lipsește însă impulsul erotic, așa cum a fost el definit mai sus. Ca și în cazul procreației naturale, cel care zămislește întru spirit are nevoie de un partener, de unul care potrivit postulatelor enunțate: trebuie să fie frumos și la trup și la suflet. Prezența lui îl stimulează, spiritul lui, preaplin și dornic să procreeze, se revarsă îmbelșugat asupra iubitului, pe care îl instruiește pe calea virtuții, împreună zămislesc copii frumoși și nemuritori: mari poeme (Homer, Hesiod, toți marii poeți), constituții (Licurg, Solon). Textul lui Platon, pentru a-și păstra coerența, ne obligă să credem că Homer, Hesiod, Licurg sau Solon au lăsat după ei o mare operă poetică sau politică *împreună cu cineva mult iubit pentru frumusețea lui.*

Dar toate aceste aserțiuni ale Diotimei sînt considerate de ea doar ca deslușiri și destăinuiri bune pentru o primă etapă a inițierii. Una de care îl consideră pe Socrate poate apt, îndoindu-se însă că el ar putea să urce mai sus decît atît. Prima etapă viza, în termenii propuși de ea, perpetuarea prin acte sau opere vrednice de o amintire durabilă. *A doua vizează contemplația.* Inițierea în vederea contemplației urmează un drum ascensiv, urcarea, treaptă de treaptă, pînă la extazul final. Diotima definește șase asemenea trepte:

I. Căutarea, și găsirea, *unui corp frumos* de tînăr, pentru a-l iubi și pentru a zămisli cu el și în el „cuvîntări frumoase", de fapt tot ce ține de logos. Pînă cînd inițiatul realizează că frumusețea unui trup este „soră" cu frumusețea altor trupuri, că ea se regăsește, identică, în toate trupurile frumoase.

II. Iubirea de *toate trupurile frumoase;* iubirea violentă pentru un singur trup, oricît de frumos, trebuie lăsată în urmă cu dispreț.

III. Iubirea de *un suflet frumos:* iubitorul să găsească pentru iubitul lui cuvîntări care să-l facă mai bun și să-l învețe și pe el să rostească cuvîntări la fel de frumoase; Diotima omite să generalizeze la totalitatea sufletelor frumoase.

IV. Iubirea pentru frumusețea *din acțiuni și din legi frumoase,* nu numai de unele, ci de toate.

V.–VI. Iubirea de *cunoaștere;* pentru înțelepciune, pentru științe; de aici capacitatea de a produce necontenit gînduri și cuvîntări frumoase, de aici un spirit întărit și cuprinzător, ca treaptă supremă pe care nu mai e vorba de o frumusețe sau alta, nici de vreo determinare de mod, de proporție, de relație sau de durată, ci de frumusețea de dincolo de lumea sensibilului și a tranzitoriului, în sine, simplă și eternă, față de care toate frumusețile din lume sînt doar reflexe și umbre.

De la iubirea pentru un tînăr a cărui frumusețe te vrăjește și te absoarbe, pare un drum destul de lung. După cum de la iubirea ca dragoste, de la cuvîntul *eros* ca dorință și patimă, pînă la dragostea de științe, trecînd prin toate celelalte și ajungînd apoi pe ultima treaptă, trecerile de la o treaptă la alta, într-o ascensiune însoțită de progresive renunțări, se transfigurează pînă la a fi de recunoscut. Cu atît mai mult cu cît Frumusețea ca Idee, frumusețea

în sine, incorporală și metasensibilă, nu poate fi considerată ca obiect al vreunei iubiri, ci doar al unei contemplații a intelectului. Am iubit lucruri tot mai înalte, lăsînd mereu în urmă ceea ce pînă atunci atît de mult iubisem și acum ne găsim în fața unei frumuseți pe care am dorit-o dar, în nici un sens omenesc al cuvîntului, n-o putem *avea*. Sîntem în prezența unei Forme și în același timp a unei plenitudini absolute. Nu aceea a Adevărului sau a Binelui, ci a Frumuseții pe care de fapt o căutasem mereu în întruchipările ei trecătoare și la care în sfîrșit am ajuns. Am fost ademeniți și am ajuns. Acolo unde viața merită să fie cu adevărat trăită, chiar dacă e golită de orice dorință și îi rămîne doar un pur extaz, o stare în care, din vechea fervoare, a rămas o senzualitate abstractă și, cumva în chintesență, amintirea și totodată uitarea a tot ce-am iubit, un concentrat inanalizabil care pare a fi fericirea. Dar una de dincolo de orice rîvnă și de orice posesiune, în felul acesta se deschide o cale dincolo de aporia inclusă în cuvîntarea lui Aristofan: ce se întîmplă cu cei care se iubesc și, uniți, dorul și chinul lor încetează? Cu împlinirea dorinței încetează iubirea? Diotima ne spune că o depășim într-o iubire mai cuprinzătoare, pînă cînd, la capătul ascensiunii, ea poate subzista etern, pentru că e dincolo de orice rîvnă și posesiune. Și chiar dincolo de ce am mai putea înțelege prin „iubire". Frumusețea de la capătul drumului nu mai este nici țel transfinit, nici însușirea cuiva pe care, pentru ea, îl dorim. Ea încetează acum să mai fie un atribut și devine o realitate în sine, eliberată de orice atribuire posibilă, existînd în sine și pentru sine și oferindu-se contemplației pure. Iar cuvîntul „iubire" pierde orice sens pe care îl va fi avut pînă acum, numind o stare în care iubirea a mai rămas doar ca o flacără imaterială. Cît despre zămislire, în fața Frumuseții devenim în stare să generăm nu o fantomă a virtuților, ci *virtutea adevărată* pentru că Frumusețea este adevăr. Și astfel să dobîn-

dim de la zei, *dacă acest lucru s-ar putea dobîndi*, nemurirea. Desigur nu a noastră: ci permanența în univers a unei împliniri a omenescului, *virtutea adevărată*, neanalogă cu nici o alta. Pentru că se naște, și asta Diotima doar lasă să se înțeleagă, nu din iubirea întru frumusețe a ceva rîvnit, ci dintr-o stare care nu poate fi decît *iubirea în sine* a *frumuseții în sine*, un proces infinit.

Socrate încheie aici, coborînd tonul, pentru a reintra în atmosfera și convenția banchetului, și spunînd că, pentru a ne bucura de asemenea stare natura umană nu poate găsi un ajutor mai bun decît pe Eros, pe care trebuie așadar să-l onorăm, pe care el însuși îl onorează și căruia i se închină. Și adaugă, adresîndu-i-se lui Faidros, ca „părinte al subiectului", că poate să vadă în ce-a spus el un elogiu al lui Eros și că, dacă nu, poate să-i dea ce nume vrea. O indiferență care nu e străină de o anumită secretă trufie care străbate prin smerenia lui, despre care nu știi niciodată în ce exactă măsură este simulată. În ciuda faptului că forțase cuvintele pînă la disoluția oricărui sens inițial, lăsase termeni nedefiniți și forțase deducții, postulase lucruri indemonstrabile și se prevalase de date empirice neverificabile (al căror detaliu ar fi inutil aici), propusese ceva de preț care, dincolo de puterea intelectului fiind, păstrează prețul unei revelații. O putem accepta sau nu, dar nu pentru că ne-ar fi constrîns vreo demonstrație sau vreo constatare, ci pentru că poate capta ceva din noi care este de alt ordin decît rațiunea. Nici un *eros*, nici măcar cel care ne mînă cel mai sus, nu se poate însoți cu vreun *logos* decît dacă a fost logos de la bun început. Numai dacă, la fel ca Aschenbach al lui Mann, tînjind după frumusețe și iubind-o, descoperim că dragostea și frumusețea sînt doar niște chemări către o zonă mai presus de cuprinderea minții noastre și de determinările experienței noastre pur omenești, către un absolut în principiu incompatibil cu definiția noastră, dar mai bogat în intensitatea

lui decît tot ce am putea visa în insatisfacția noastră de a fi doar ce sîntem. O insatisfacție care este de fapt, dacă ne gîndim mai bine, singura forță care îl face pe inițiat să urce treptele frumuseții. Diotima a săvîrșit un transfer inexplicit de la insatisfacția care ne face să dorim ceva anume la insatisfacția care ne face să ne desprindem de tot ce am dobîndit pentru a ajunge la Forma Frumuseții, unde să ne putem în sfîrșit odihni. Dar în fața unei plenitudini, nu a unui gol. O plenitudine care, orice ar spune Diotima, nu poate fi evacuare continuă de tot conținutul experienței noastre, ci mai degrabă o însumare a ei ajunsă la o concentrație care o transfigurează. Tot ce a fost viu într-o experiență subzistă în cele de după ea sau, dacă vrem, îi sînt supraordonate. Printr-un fel de anamneză de noi înșine tăinuită, putem accede la contemplarea Frumuseții plini de sedimentul indescifrabil al întregii noastre experiențe în sfera iubirii și a frumuseții, simțind cumva că ne-am ridicat pînă acolo păstrînd în noi, într-o formă concentrată, prezența atîtor lucruri care s-au veștejit și s-au irosit. Frumusețea transcende orice întrupare a ei, dar este oare cu putință acest lucru fără să admitem că în ea trăiesc o existență de alt ordin, într-un fel, mai „concretă" decît toate sărmanele aparențe în care s-a oglindit cîndva, toate formele, sunetele, parfumurile, mîngîierile din care s-a făcut viața noastră, devenite, în unitatea indistinctă de care se bucură acum, mai intense și mai pure decît tot ce a fost dat experienței noastre? Dar ceea ce am putea avea pentru ea, *amor intellectualis*, mai are el vreo urmă din patima care a ars în el? Altfel cum să ne închipuim Frumusețea din nevăzut? Ca pe aceea, imaterială și nesenzorială, a unui enunț matematic? Cînd contempli cu mintea mai *vezi*? Cînd te afli în prezența a ceva „pur, limpede, neamestecat, neîncărcat cu carne omenească, culori, alte mizerii pieritoare", sensibilul devine o simplă metaforă a unei relații prea fierbinți ca să fie dată de purul

intelect și prea abstractă pentru a mai avea de a face ceva cu simțurile și cu pasiunile. Încă de pe prima treaptă a ascensiunii ne aflăm în fața alternativei de a erotiza toate treptele, pînă sus de tot, sau de a le deerotiza de la bun început, încă din ardoarea unei îmbrățișări dorite sau avute, și de a vedea încă de pe acum în iubire năzuința de a accede, într-o zi, la Frumusețea întrezărită într-o formă pieritoare a ei. Dar atunci am putea să ne cruțăm de toate celelalte suișuri și să trăim experiența lui Aschenbach scurtcircuitînd întregul proces: Tadzio ca reflex și chemare ar ajunge. Cu atît mai mult cu cît, pentru a lua un exemplu, contemplînd constituția lui Licurg sau a lui Solon sau astronomia lui Eudox, e greu de închipuit că am putea avea emoțiile și pulsiunile violente specifice iubirii erotice. Dar chiar dacă, împotriva oricărei posibile închipuiri, ne-am închipui menținerea impulsului erotic ca impuls erotic pînă la penultima treaptă, aceea a iubirii de științe, între aceasta și ultima, distanța e incomensurabil mai mare decît toată cea parcursă pînă aici cale de cinci trepte. Ce se întîmplă în acest interval nu este de știut, pînă în clipa subitei revelații. Iar atunci sfîrșirea căutărilor și farmecul primejdios al întîlnirilor rămîn în urmă, lungul dor de încetarea oricărui dor ajunge la capătul său, înlocuit cu o *emoție pură*.

Putem admite, într-un fel, existența unui asemenea proces. Dar undeva, în adîncul conștiinței, ceva ne tulbură și ne neliniștește, ca o remușcare. Să fi iubit oare numai niște proprietăți generice ale lucrurilor, ale oamenilor, de găsit oriunde? Este alarmant să te gîndești că poți lăsa în urma ta, ca pe niște simpli purtători ai unui stimulent, pe toți cei cu care te-ai însoțit ca *indivizi determinați*. Conștiința noastră admite cu greu (cel puțin de la Kant încoace) că cei cu care avem cumva de a face sînt niște simple *instrumente* ale sporului nostru de sine, indiferent cît de înalt ne e țelul. Diotima–Socrate–Platon tocmai acest

lucru ni-l propune. Pentru acest fel de a gîndi iubirea nu există persoană *omni modo determinata* pe care s-o putem iubi pentru ea însăși, cu toate determinările ei, deci și cu acele proprietăți care, în sine, n-ar fi nici frumoase, nici vrednice de iubire. Platon, orice s-ar fi spus în apărarea lui, tocmai aceasta ne propune: să iubim nu oameni în unicitatea, integritatea și inefabilul lor, ci numai o versiune abstractă a persoanei constituită din complexul celor mai bune calități ale ei și substituibilă cu orice persoană înzestrată cu aceleași calități. Iubitorul de calități nu-i poate spune nimănui: „Te iubesc pe tine și numai pe tine, pentru tot ce ești, cu scăderile tale cu tot, le iubesc și pe ele și mă înduioșez de ele și te voi iubi mereu, chiar dacă ai deveni propria ta umbră, iar orice privire și orice gest al tău, care sînt numai ale tale, îmi sînt mai de preț decît dacă ai fi Regina din Saba, Elena sau Cleopatra, și faptul că exiști îmi constelează orice clipă, iar la moartea ta eu nu mă pot gîndi." Platon respinge gîndul că individul și individualul este *în sine* vrednic de iubire: de o iubire sau de alta, dintre care unele pot fi la fel de intense, dacă nu mai intense, decît orice ne-ar putea inspira Eros. Pe de altă parte, erosul platonic pare a avea în vedere mai ales pe iubitor, care singur dă și primește, chiar dacă zămislește în celălalt „cuvîntări frumoase", care sînt propriul lui reflex sau o continuare a propriei sale fertilități în „cuvîntări". La o parte rămîne gîndul că celălalt trebuie iubit nu doar în sine ci și *pentru el*, că a iubi înseamnă nu numai a te împlini în celălalt ci și a-l ajuta pe celălalt să se împlinească potrivit propriei sale legi interioare. Ce sens mai putem da iubirii dacă Tristan o iubește pe Isolda doar pentru că poate dobîndi ceva în folosul său, indiferent care ar fi acela, un copil care să-i perpetueze numele sau fie și nemurirea. Sau frumusețea morală căreia i-ar putea da naștere împărtășindu-i iubirea. Poate Isolda nu aspiră la nici o frumusețe morală, ci doar ca, iubindu-l

pe Tristan, lumea să i se pară, dimineața, mai frumoasă și adierea vîntului mai mîngîietoare. Nu e ciudat că în *Banchetul* tocmai Diotima este cea mai departe de orice considerare a reciprocității iubirii? Iar iubitorul lui Platon nu poate, definit în termenii Diotimei, să-i spună iubitului său cum spune Michelangelo în *Sonetul* 55: „Dacă iubesc în tine, iubite, doar ceea ce tu iubești cel mai mult, să nu te superi pe mine: așa îl iubește un suflet de om pe un altul." Poate cel mult să-i spună: „Să scăpăm împreună de orice urmă de scădere omenească și atunci nu va mai fi nevoie să iubim pe nimeni și nimic decît Ideea: văzută față în față (și nu în reflex, cum ar spune Sfîntul Pavel), ea ar absorbi întreaga noastră putere de iubire și nu am mai avea ochi unul pentru altul." Dar nici asta nu spune niciunde deslușit: iubitorul ajunge în fața Frumuseții singur. Mai mult, nu ne spune nici dacă ceea ce vom simți în fața Frumuseții este iubire. Nu e departe gîndul că, pentru Platon, iubirea însăși nu este un țel, iar esența ei nepieritoare nu se găsește în nici o Idee. În fond, spunînd că Eros este un mijlocitor, afirmă că nici el, ca și obiectele iubirilor noastre, nu are un statut mai înalt decît acela de instrument. Cel mai puternic dintre toate, probabil, dar nu este oare ironic faptul că puterea aceasta de a ne călăuzi către lumea pură a Ideilor îi vine, orice s-ar spune, dintr-un impuls atît de puternic tocmai pentru că are rădăcini iraționale, fie că îl gîndim ca deficit, fie ca prisos, fie că este foame, fie că e preaplinul forței zămislitoare din noi? Dar, și mai ciudat, frumusețea însăși, în întruchipările ei particulare și efemere, este doar o proprietate a celui iubit care face posibilă descătușarea puterii noastre germinative, cum spuneam, un catalizator. Aproape am putea zice că doar ea contează, nu acela în care trăiește, care ar putea la urma urmei să fie altul. Și poate aici este locul să-l întrebăm pe Platon, neașteptînd un răspuns nici de la el nici de la nimeni: „Dar ce este frumuse-

ţea?" Şi, de asemenea: „Ce este iubirea?" Amîndouă pot umple o viaţă fără să se destăinuie. Şi, neştiind ce sînt, putem oare să credem, o dată cu Platon, că ele sînt aceleaşi în toate trăirile şi în toate epifaniile lor, că există în univers o frumuseţe omogenă, mereu „una şi aceeaşi", care face ca toate în cîte se manifestă să participe de la Ideea lor? Am putea tot atît de bine spune că există tot atîtea iubiri cîţi iubitori şi cîţi iubiţi sau lucruri iubite există, şi tot atîtea frumuseţi, ireductibile una la alta, tot aşa cum nu sînt reductibili unii la alţii indivizii pieritori. Depinde ce cale îi hotărîm gîndului nostru.

Dar banchetul nu s-a sfîrşit. Doar că ia altă formă, care îl înnoieşte fără să-l altereze. Apare în fruntea unei cete de cheflii Alcibiade. Este înfierbîntat de vin şi arată ca Dionisos, încununat cu iederă şi violete. Vine însoţit de o flautistă (în timp ce simposiaştii se lipsiră de serviciile unora ca ea). Mai cere de băut dar, ca Dionisos reprezentat pe vasele atice, nu vrea să bea dintr-o cupă obişnuită, ci dintr-un recipient mult mai mare. Şi îi îndeamnă pe toţi să bea mai cu nădejde. Se înstăpîneşte imperios pe banchet, se instituie singur *árchon tes póseos*, arhonte al băuturii (ca o prevestire a ceea ce curînd va deveni, *árchon tes poleos*, stăpîn al cetăţii). Apoi, după ce se aşează lîngă gazdă, Agaton observă, oarecum surprins, că lîngă el, în partea cealaltă, se afla Socrate, cu care schimbă vorbe în doi peri, de gelozie glumeaţă, dar nu fără subînţelesurile unei anume mai vechi tensiuni („între tine şi mine nu poate fi pace"). Şi apoi, după ce îl încununează cu panglici pe Agaton, pentru biruinţa lui teatrală, îi pune o cunună şi pe capul lui Socrate „capul acesta minunat". În sfîrşit, îi cere voie lui Eriximah ca, în loc să rostească un elogiu al lui Eros, să-l elogieze pe Socrate, pentru că acesta, zice el, „n-ar suporta să proslăvesc pe nimeni altul", încă o muşcătură jucăuşă şi ambiguă. Şi o face, îndelung.

Cum, e ușor de citit chiar din *Banchetul*, însă, pentru că vorbirea lui este esențială pentru înțelegerea *Banchetului*, i se cere o analiză mai adîncită a semnificației ei și a contribuției sale la teoria iubirii. Ea, departe de a fi o anexă turbulentă și atipică la ciclul celor șase elogii care au culminat cu spusele lui Socrate, reprezintă o a șaptea parte constitutivă a lui, de o importanță care se cuvine bine pusă în lumină.

Alcibiade

Alcibiade vorbește despre Socrate și despre povestea lui cu Socrate. În ceea ce urmează voi vorbi despre Alcibiade, dinspre partea vieții lui, cu Socrate ca daimon. Așezînd luminile altfel, altfel vor cădea și umbrele, și e nevoie de asta pentru a înțelege mai adînc relația dintre acești doi oameni extraordinari, dintre care unul avea nu peste multă vreme să ducă Atena la dezastru și apoi s-o trădeze, iar celălalt urma, peste șaptesprezece ani, să fie osîndit la moarte de atenieni.

În noaptea acelui banchet, dincolo de viziunea mistică a Scării Iubirii, s-a dezvăluit ceva legat într-un chip aproape tragic de soarta filozofiei în lume și de soarta lucrurilor omenești, și pentru clipa aceea a istoriei și pentru oricînd. Iar dezvăluirea o face cineva inspirat de Dionisos despre un om ciudat care a trăit toată viața sub semnul inscripției de pe templul lui Apolon de la Delfi: „Să te cunoști pe tine însuți." Clipă mai tulburătoare nu se află în întregul *Banchet.*

Erau douăzeci de ani între ei. Socrate îl știa pe Alcibiade de copil. Îl creștea Pericles, al cărui nepot după mamă era, și nu unul comod. Crescînd, a început să fie înconjurat de uimire: era nespus de frumos, mintea o avea scînteietoare, firea nărăvașă, voluptuoasă și năvalnică. Era de o ambiție pe măsura nemăsuratei sale trufii. Și îi plăcea

să facă ce vrea, sfidînd orice scandal. Era, pentru Atena, un om totodată providențial și periculos. Opera lui Platon nu e săracă în referiri la pasiunea pe care a avut-o pentru el Socrate, care, în genere, nu-și ascundea gustul pentru tineri și nici senzualitatea pe care i-o trezeau, iar Alcibiade a fost un adolescent ca nici unul altul. O vreme însă, cît Alcibiade era încă un adolescent prea crud, Socrate a rămas rezervat, la interdicția daimonului său, de fapt conformîndu-se protocolului pederastic prescris de Pausanias. Cînd a mai crescut, încă frumos, însă trecut de vîrsta cînd roiau în jurul lui îndrăgostiții, Socrate l-a atras în mrejele lui și l-a vrăjit. Nu ca să se bucure de frumusețea lui, ci ca să-l îndrepte către altă frumusețe. Întîi îl ceartă, pentru trufie și înfumurare, pentru autosuficiență. Tînărul se credea cel mai frumos, dintr-o familie ilustră și foarte bogată (cum și era, căci se trăgea din alcmeonizi), beneficiind de relațiile cele mai avantajoase, în frunte cu înalta protecție a lui Pericle. Își izgonise toți iubitorii și acum se întreba de ce îl caută mereu Socrate, ațînîndu-i calea, urmîndu-l în tăcere, ivindu-se oriunde s-ar fi aflat. Iar Socrate îi spune că îl știe stăpînit de o ambiție politică nemăsurată și îi descrie idealul ca și cînd ar fi vorbit, înainte de vreme, cu însuși Alexandru cel Mare. Și că *el* este acela care îl va ajuta să-și împlinească visul: ironie și paradox. Și apoi începe să-i sucească mințile cu lucruri care numai în sensul ambițiilor sale nu mergeau, așa cum se poate pe larg citi în dialogul, mai timpuriu, *Alcibiade*. Dar efectul asupra lui Alcibiade a fost uluitor. Impresia zguduitoare de atunci o povestește în *Banchetul*, după mai bine de cincisprezece ani, spunînd că îl urmărește și azi, neuzată de vicisitudini și de timp: și acum îi mai bate inima ca unui coribant dezlănțuit, îi curg lacrimi, se răzvrătește simțindu-se adus în robie, îi vine să se lepede de tot ce este, ca să fie altceva, înstrăinat de slava lumii, împăcat cu sine, purificat. Nici o mare oratorie nu l-a tulbu-

rat vreodată mai adînc ca omul acesta ciudat. Dar, lucru cu adevărat uluitor pentru firea lui Alcibiade, Socrate este singura ființă pe pămînt care l-a făcut *să-i fie rușine* de ce este, de ceea ce vrea. De fapt, el neputînd să fie decît ceea ce era, i-a dat o conștiință rea fără să-l poată împiedica să-și urmeze destinul. Și atunci, de-a lungul unei vieți întregi, a tot fugit de el, cum fuge de stăpînul lui un sclav. Și-a astupat urechile la acest cîntec de Sirenă care îl chema către tăgăduirea de sine. Știind în același timp, mai bine decît oricine, că Socrate este cineva minunat. Și că are dreptate. Astfel că uneori ar vrea să-l știe mort. Și totuși, firește, n-ar vrea, astfel că nu mai știe ce să facă, ce loc să-i dea în viața sa unui asemenea om. Într-un rînd, amăgit de asiduitățile lui Socrate, care păreau ale unui îndrăgostit în felul obișnuit al cuvîntului și știindu-se frumos cît era, Alcibiade și-a făcut un calcul greșit. Și-a închipuit că, în schimbul unei fierbinți îmbrățișări, întreaga înțelepciune a lui Socrate se va revărsa asupra lui sau, mai exact, că va *afla tot ce știe*, făcînd eroarea de a crede că Socrate propune o știință a binelui, nu o propedeutică a lui. Crezînd că Socrate se sfiește, l-a supus unui șir de tentații și de provocări, dîndu-i prilejurile cele mai bune pentru un gest de iubire, pînă la a-l aduce în casa lui, golită de orice altă prezență, și a încerca să-l seducă, devenind astfel din iubit iubitor. Scena e cumplită și Alcibiade o povestește fără cruțare de sine. Refuzul lui Socrate l-a mușcat ca o mușcătură de viperă și, într-un fel, i-a otrăvit și i-a răvășit viața, îmbrățișase o rece statuie. Un oracol ironic care i-a spus: vrei să faci un tîrg bun, să dai frumusețea trupului tău, care pentru mine e nimic, în schimbul *adevăratei frumuseți:* mai așteaptă să crești. De fapt Socrate crease un destul de trist *malentendu*, și încă față de un tînăr care, neînțelegînd foarte bine adevăratele lui țeluri, îl admira nețărmurit și fără îndoială îl iubea. Așa cum era, ambiguu, fascinant și fascinant de urît. Lucrul extra-

ordinar este că tînărul acela care a fost marele Alcibiade, deși ofensat, a rămas, cu aceeași dragoste și cu aceeași fascinație, în preajma lui. Ba chiar, descumpănit cum era, rămînîndu-i înrobit, căutîndu-l mereu ca pe cineva fără pereche în lume. Cum l-a văzut și mai apoi, cu prilejul a două campanii militare: Potideea (432) întîi, apoi, la cîțiva ani după izbucnirea războiului peloponeziac, Delion (424). L-a văzut cu aceste prilejuri pe Socrate rezistînd nu doar la ispita unei frumuseți pe care părea atît de mult și de amăgitor s-o dorească, ci la toate asprimile vieții de campanie: frigul, foamea, puterea vinului băut din belșug la petreceri soldățești, și, firește primejdiile, în lupta dintre Potideea și Olint, din vara lui 432, Socrate, văzîndu-l pe Alcibiade rănit, îi salvează viața, apoi refuză răsplata vitejiei sale. Cînd s-au retras, înfrînți, în Beoția, la Delion, Alcibiade, călare, l-a văzut pe Socrate, care era pedestraș, hoplit greu înarmat, retrăgîndu-se calm și neînfricat. Apoi acestea au trecut. În *Charmides* se păstrează chiar amintirea întoarcerii lui Socrate în Atena, bucuros să-și reia viața lui obișnuită de fals îndrăgostit și de iscoditor de caractere și minți: „Mă întorceam în ajun, asupra serii, din tabăra de oști de la Potideea... și m-am îndreptat bucuros către locurile unde eram obișnuit să-mi petrec vremea." S-a dus drept la o palestră, unde era forfotă de lume și de tineri frumoși. Ajunsese vestea marii bătălii: „Ai luat și tu parte la ea? — Da, am luat. — Cum ai scăpat? — Așa cum vezi" și a început să le povestească întîmplări de pe acolo, fiecăruia după cum îl întreba. Și a urmat așa toată viața, rămînînd cu Alcibiade într-o relație din care n-a mai lipsit niciodată tachineria erotică, de parcă nimic nu s-ar fi întîmplat. Era firesc din partea unor asemenea oameni. Atîta că Socrate știa că, pentru filozofie, Alcibiade e pierdut. Fără să-l numească, la el se gîndește în cartea a VI-a a *Republicii*, la el și la cei ca și el, tineri cu mari înzestrări și înlesniri lumești, pe care

i-ar fi vrut filozofi și cîrmuitori filozofi, luminați de Idee, dornici să urmeze „legile frumosului, ale dreptății și ale binelui" (*488cd*), „să năzuiască, încă de copii, după adevăr în toate formele lui" (*485d*). Cum să nu se fi gîndit la Alcibiade, „un spirit înzestrat cu măsură și grație, a cărui dispoziție înnăscută să-l facă ușor de călăuzit către realitatea ideală"? (*486d*) Dar tocmai aceste înzestrări, pe care le avea în comun cu puțini, sînt cele care corup sufletul și îl întorc de la filozofie, pentru că cetatea îi vrea pentru ea și îi crește pentru ea, făgăduindu-le putere și onoruri. Și acum, „dacă vine la un asemenea tînăr cineva să-i spună adevărul, că nu știe mare lucru și că pentru a-l învăța trebuie să trudească asemeni unui sclav, oare îi va fi ușor să-și plece urechea la glasul care îi șoptește să se rupă din asemenea rele împrejmuiri?" (*494d*) Socrate, așadar, n-a izbutit în cazul lui Alcibiade. Dar este oare numai vina tînărului? Punînd atîta accent pe puterea educativă a iubirii, oare n-a greșit față de cel care atît de mult îl iubea? Poate ar fi fost dator, ca dascăl întru virtute prin iubire, să se gîndească la faptul, atît de evident, că el, Socrate, se afla pe altă treaptă a drumului către Idee decît Alcibiade, că, pentru a-l lua cu el pe acest drum, trebuia să dea ceva din el *pe prima treaptă a iubirii*. Socrate se poartă ca un personaj erotic presupunînd, în chip arbitrar, că toată lumea trebuie să înțeleagă ce înțeles are iubirea pentru el și cărui țel trebuie să-i slujească frumusețea tinereții. Se poartă ca un om care nu are adevărată înțelegere pentru nimic din ceea ce este viața și sufletul unui om anume și, implicit, pentru nimic din ceea ce este realitate individuală, cum nu are pentru nimic din ceea ce este concret-istoric, determinat în împrejurări și în timp. Socrate, urcînd treptele către Idee, pare să fi uitat că Diotima construiește întreaga ei doctrină pe temeiul pătimaș al iubirilor de aici, din lumea de jos. Că inițierea e grea și trebuie să țină seamă de un fierbinte dat ome-

nesc care, abia el, își poate păstra și trimite iubirea în sus, către fervoarea unei pure contemplații. Socrate se poartă în patul lui Alcibiade ca și cînd tînărul acela minunat și iubitor ar fi trebuit să știe că are de îmbrățișat pe cineva care reprezintă însăși Frumusețea, la care însă nu poți ajunge decît după ce mult mai multe lucruri ai îmbrățișat și-ai depășit. Aceasta este vina lui Socrate, un om rece și neînstare de iubire omenească, dar jucîndu-se de-a ea. Alcibiade ar fi putut să-l urască: îl jignise și îi trădase un elan care era un elan în sus, către ceea ce știa că reprezintă Socrate și pe care spera să-l dobîndească de la el în sfera unei omenești iubiri. Numai că Alcibiade, rănit și descumpănit, continuă să se lase vrăjit de Sirena aceea și *continuă să-l iubească*. Doctrinei Diotimei, așa cum a înțeles-o Socrate, Alcibiade îi răspunde cu mărturia unei iubiri pentru o anume ființă determinată, Socrate, așa cum era el, nu doar înțelept ci și ridicol, frumos pe dinlăuntru dar urît pe din afară, îmbietor și distant, capabil să reziste la orice în afară de dorința de a colinda mereu prin oraș, ademenind mereu alți tineri pe un drum pe care, nefiind cunoscuți și iubiți pentru ceea ce era fiecare în ființa lui unică, nu îl puteau urma. Și l-a iubit așa cum iubește orice adevărat îndrăgostit: socotindu-l, mai presus decît orice altceva, o ființă unică, un om ca nimeni altul pe pămînt. Așa, cu toate ale sale, și mai bune și mai rele. I-a păstrat gîndul lui cel mai înalt după tot ce se petrecuse între ei. Și, poate, după eșecul relației lui erotice, l-a văzut și mai *frumos* în inaccesibilitatea lui și în noblețea răcelii sale. Iar acum, în noaptea banchetului, după o relație veche de atîția ani, îl preamărește cum nimeni altul n-a făcut-o înaintea lui, nici după el. Neascunzînd nimic, nici măcar umbra de amărăciune care avea să-i rămînă mereu. Era acum în culmea gloriei și a puterii, în pragul unei vieți deloc înțelepte, aproape în ajunul unui dezastru. Dar n-a uitat nimic din ce a fost, din ce ar fi putut

fi și, oricum, n-avea cum să mai fie niciodată. Și stă mărturie că, în statuia aceea de silen, cu ochii bulbucați și nasul cîrn, sălășluia o ființă de esență divină, mai suspusă în ierarhia omenească decît toți oamenii care trăiseră pînă la el. Dar comesenii n-au știut, cînd Alcibiade a tăcut, decît să rîdă de franchețea lui și de faptul că se vedea bine că e încă îndrăgostit de Socrate. Au luat partea de haz a unei povești atît de triste, aceea a unui eșec, a unei relații care dezmințea pînă la tragic teoria rodniciei și a zămislirii întru frumusețe. Iar cîteva luni mai tîrziu, într-o altă noapte de beție, Alcibiade a mutilat statuile lui Hermes din întreg orașul, zdrobindu-le chipul și organele genitale.

După o viață zbuciumată și risipitoare cu atîtea înzestrări, Alcibiade a murit, se pare că tocmai în ajunul relatării lui Apolodor, de o săgeată mercenară, undeva în Anatolia. Cu o noapte înainte visase că era îmbrăcat în haine de femeie și că o curtezană îl farda. După ce l-au omorît, curtezana Timandra („Cea-care-îl-onorează-pe-om", și nu preoteasa Diotima „Cea-care-îl-onorează-pe-zeu") i-a învești mîntat trupul străpuns în propriile ei veșminte și l-a coborît somptuos în pămînt.

Încheiere

Banchetul s-ar fi putut sfîrși aici. Dar, cum știm, a năvălit o nouă ceată de petrecăreți și nobila împrejurare s-a sfîrșit în neorînduiala unei orgii și-a unui somn îngreunat de multul vin. Însă nu pentru toți. Mai rămăseseră treji Socrate, Aristofan și Agaton. Cînd, spre dimineață, Aristodem s-a trezit, i-a auzit, încă buimac, cum stau de vorbă, bînd. Bînd tot așa, de la stînga la dreapta, ca și cînd ar fi reconstituit un alt banchet, mai restrîns și cu altă temă de dezbătut. Socrate voia cu tot dinadinsul să-i convingă pe cei doi oameni pe jumătate adormiți, pe autorul de tragedii și pe autorul de comedii, de un lucru pe care

întreaga tradiție culturală greacă de pînă atunci îl dezminți se: că unul și același autor avea și știința și meșteșugul de a scrie atît tragedii cît și comedii. Scena, după tot ce se petrecuse pînă atunci, este surprinzătoare și trebuie explicată cumva. Ce-a urmărit Platon dîndu-i *Banchetului* asemenea încheiere? Nu se poate avansa decît o ipoteză, dar pentru care argumentele nu lipsesc. Cum nu lipsește, în ce face Platon acum, nici o calculată premeditare, perceptibilă în textul *Banchetului*. La început, cînd Socrate, sosit mai tîrziu, se așază alături de Agaton, se iscă între ei o mică dispută privind „înțelepciunea" (*sophia*), pentru ca, pînă la urmă, Agaton să spună că „în ce privește care dintre noi doi e mai înțelept, o să ne judecăm noi mai tîrziu, iar judecător o să ne fie Dionisos". Pe de altă parte, în cursul desfășurării cuvîntărilor, Platon recurge la un artificiu pentru ca elogiile lui Aristofan și Agaton să se urmeze nemijlocit. Iar apoi Alcibiade, după ce îl încununează pe învingătorul Agaton, ia de pe fruntea lui cîteva panglici onorifice și îl încununează și pe Socrate, „biruitor peste toți oamenii și veșnic biruitor". Iar Alcibiade îl întrupa pe însuși Dionisos. Platon s-a gîndit însă să facă lucrul mai explicit, punîndu-l pe Socrate să susțină lucrul acela paradoxal: că, așa cum Dionisos patronează amîndouă speciile dramatice, cineva poate să scrie deopotrivă de bine și tragedii și comedii. Dar la cine anume se gîndea Platon? Pînă la un punct la Socrate însuși, un personaj ambiguu, iubitor și iubit totodată, în care se întîlneau atîtea trăsături sublime și atîta frumusețe și putere interioară cu actele rizibile, înfățișarea lui, mersul desculț și în haine ponosite, stilul exemplelor lui din viața cea mai de jos, felul lui de a se „prosti", adică *eironeia* lui, stăruințele lui pentru mulți sîcîitoare de a răspunde la întrebările lui sucite. În fond, în *Norii*, cu toată enorma exagerare, Aristofan pusese în scenă și ceva care nu putea fi ușor contestat văzînd personajul din afară. Dar

Banchetul mai conține și alte cîteva lucruri care trimit la această scenă finală: Aristofan ține o cuvîntare în care, nu fără un oarecare gust pentru grotesc, se dezvăluie o dramă și un zbucium omenesc nu străin de o tragedie al cărui *deus ex machina* este, recursiv, Eros însuși; iar, pe de altă parte, în ce spune Alcibiade s-a văzut ce amestec de ilar și de sumbru se află. De fapt, întregul *Banchet* oscilează între grav și frivol, între elevație și joc. Însuși solemnul Agaton mărturisește la sfîrșit că, exaltîndu-l pe Eros așa cum o făcuse, a vorbit pe jumătate în glumă. Și atunci putem să ne gîndim că la încheierea acestui dialog în care își folosise toate resursele scrisului său, Platon s-a putut gîndi că autorul care poate scrie și tragedii și comedii, sau ceva în care spiritul și obiectul lor să coexiste, *este chiar el, Platon*. Acestui om căruia puține lucruri omenești și divine i-au rămas străine putem să-i recunoaștem conștiința faptului că era inventatorul unei noi specii dramaturgice. Una menită ca prin reprezentarea omenescului în toată cuprinderea lui și prin înfățișarea lui ca schimb de gînduri între personaje puse într-o relație dialectică, să îndrume sufletul, prin îndoieli și prin impasuri, către o anume conduită rațională care e filozofia, năzuința către înțelegerea lumii. Pînă să-l întîlnească pe Socrate, Platon scrisese tragedii. A renunțat la ele și le-a izgonit din cetatea ideală, împreună cu toată poezia. Dar n-a renunțat la scris, iar pentru țelurile sale etic-reformatoare avea nevoie de un mod de expresie care să le slujească altfel decît expunerea doctrinară, în ale cărei foloase nu credea, pînă la a renega, în *Phaidros*, utilitatea oricărei formulări în scris a vreunei învățături. Dar, între tăcere și reprezentarea însăși a vieții gîndului, a ales-o pe cea din urmă, inventînd un mod de expresie specific, în care toți participanții, inclusiv cititorul, sînt activi și au glas. Și a pus în dialogurile sale tot ce-i oferea tradiția în materie de învățătură etică: epica, lirica, poezia tragică și cea comică, proza științifi-

că și istorică, oratoria. Le-a menționat, le-a discutat, le-a imitat, după nevoi și împrejurări, inventînd astfel *dialogul filozofic* și instituind o tradiție milenară. Și nu putem ignora nici faptul că personajul lui principal, Socrate, prin ce va fi fost și prin ce a vrut să facă din el Platon, poate fi *obiectul cel mai potrivit pentru imitația literară*. Tragic și comic totodată. Stîrnind nu alte pasiuni care să tulbure buna rînduială a lucrurilor omenești, ci pe una singură, desigur o pasiune și ea: pasiunea pentru Idee și pentru întruparea ei în lume.

*

Banchetul nu este ultimul cuvînt al lui Platon despre iubire. Peste mulți ani avea să scrie *Phaidros*, în care multe dintre nedumeririle pe care le poate deștepta *Banchetul* capătă alt răspuns. Unul pe care l-am putea împărtăși mai deplin, pentru că este în bună măsură o recantație, o palinodie, o retractare care îl apropie mai mult de gîndul nostru. Nici o înțelegere mai adîncă a *Banchetului* nu se poate dispensa de cunoașterea și înțelegerea acestui mai tîrziu dialog. Nefiind locul aici pentru asemenea lucru, cititorul este stăruitor rugat să recitească *Phaidros*.

*

Rămîne aici de dat un răspuns Diotimei. Glasul ei ne vine de departe, din adîncă fîntînă a trecutului, iar vorbele ei, ca să ajungă pînă la noi, au trecut prin gura lui Socrate, a lui Aristodem și a lui Apolodor, ca să străbată, inspirînd atîtea minți înalte, veacuri după veacuri. Ca atare, acea viziune a ascensiunii prin iubire către Frumusețe face parte din zestrea noastră inalienabilă. Dar nu și din zestrea adevărului, singurul pe care, pînă la urmă, se cuvine să-l slujim.

Iar adevărul care este în joc aici ține de ceni se dezvăluie în însăși direcția de mișcare a lumii. Ea se desfășoară către instituirea *individualului,* către realizarea unui principiu de individuație. Și, pe de altă parte, corelativ, către cea mai mare *diversificare* cu putință. Priveliștea lumii în mișcarea ei către un țel transfinit aceasta și nu alta este. Dar individul, prin însăși natura sa ireductibilă, riscă, atît cît îi e dat să existe, să rămînă închis în particularitatea lui. Iar, dacă i-a fost dat ca, prin intelect, să conceapă universalul și pe sine în cuprinsul lui și să poată fi activ ca parte a universalului, cealaltă parte a lui, sufletul lui pătimitor, partea cea mai adîncă și mai indescifrabilă din el, ar putea să pară sortită *singurătății.* Iubirea nu e altceva decît capacitatea noastră de a ne transcende în altul, într-un alt individual ireductibil și inefabil pe care să-l putem iubi ca atare. Este aici, firește, un mister. Nu acela al procreației și al perpetuării, pentru care iubirea e un instrument. Misterul iubirii este în faptul că ea, trimițînd la un alt particular, la o altă viață, ireductibilă la a noastră și la orice altă viață, precum și la propriile ei atribute, creează o tensiune specifică al cărei rost cosmic este acela de a *consacra ireversibilitatea principiului de individuație,* care nu funcționează categorial. Și în același timp de a săvîrși sinteza dintre două pătimiri (*passiones*) într-o singură pătimire, de a desingura două entități pătimitoare. De aceea iubirea e atît de selectivă și, în forma ei absolută, atît de exclusivă. De aceea nu iubim o calitate sau o sumă de calități repetabile sau substituibile, ci pe ființa care, fiind toate acestea, este ea însăși, iubită pentru ea însăși. Și dorită de noi pentru ca să fie și să rămînă cît mai deplin ea însăși. Iar dacă iubirea, în fervoarea ei, ne face să întrevedem o altă realitate, de dincolo și mai de sus de noi, aceea a cărei determinare efemeră sîntem, această viziune nu poate fi decît una împărtășită. Și e poate rezultatul faptului că, născuind către unitate și iubirii nefiindu-i dat *nici-*

odată să acceadă la deplina unitate, din această suferință și din această deznădejde trăită împreună putem străbate către viziunea unei unități. Dar a uneia atît de iubitoare încît, ținîndu-ne strînși la un loc, ca într-o veșnică îmbrățișare, să ne păstreze pe fiecare drept ce sîntem ca părtași ai iubirii. Iubirea instituie relația dintre două entități pătimitoare făgăduindu-ne pînă la urmă nu contopirea, care ar anula orice relație, ci adăpostul unei și mai mari iubiri care să ne păstreze drept ce sîntem dar să ne vindece de orice suferință fără să ne dezbrace de dragostea noastră. În legătura de iubire fiecare dintre părtași se afirmă și se neagă pe sine, năzuind ca cineva să-i afirme pe amîndoi. Dar, firește, nu ajung niciodată pînă acolo, pentru că îi desparte moartea. Lăsînd din ei doar frumusețea unei năzuințe sortite uitării.

CUPRINS

Petru Creția ca filozof de Petru Vaida 5

EPOS ȘI LOGOS

Stoicii și temeiurile libertății 19
Plotin: frumusețea materiei și demnitatea artei 24
Despre exotism 30
Obiectul eticii 45
50 de gînduri despre bine și rău în sfera moralității 52
Contingența în cadrul unei analitici a modalităților .. 57

LUMINILE ȘI UMBRELE SUFLETULUI

Demnitatea 81
Dreptatea 88
Adevărul 92
Intoleranța 94
Tristețea 97
Bucuria 105
Plăcerea 108
Despre credință 112

DESPRE DOUĂ DIALOGURI PLATONICIENE

Paradoxul ca propedeutică și catarsă 119
Despre iubire 128

Redactor
SORIN LAVRIC

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

Corector
NADEJDA STĂNCULESCU

Apărut 2004
BUCUREȘTI–ROMÂNIA

Tipărit la MULTIPRINT, Iași

Petru Creția a rămas în conștiința publicului românesc ca traducător, eminescolog și poet. Puțini îl percep însă ca pe un gînditor a cărui anvergură nu era cu nimic mai prejos de cea a contemporanilor săi consacrați în filozofie. Cartea de față se străduiește, de aceea, să restituie opera filozofică a «întîiului om de cultură al țării», cum îl numea în 1987 Constantin Noica — o operă de o densitate și de o substanță ideatică neobișnuite. În cultura română, nu mulți contemporani ar fi putut rivaliza cu el în ceea ce privește cuprinderea intelectuală și puterea de a analiza o temă sau un gînd filozofic. Volumul de față adună laolaltă cele mai importante texte pe care Petru Creția le-a publicat în volumele *Epos și logos*(1981) și *Luminile și umbrele sufletului* (1995), la ele adăugîndu-se studiul introductiv la *Banchetul* lui Platon.

ISBN 973-50-0608-1